DAVID SÁNCHEZ RUBIO

FILOSOFÍA, DERECHO Y LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

3

Palimpsesto

DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

desclée

DAVID SÁNCHEZ RUBIO

FILOSOFÍA, DERECHO Y LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

PALIMPSESTO
DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO
DESCLÉE DE BROUWER

ÍNDICE ANALíTICO

A la memoria de mi
abuelo Julio
A mis padres

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

Cuando llueve, aun siendo meros espectadores, sabemos asociar la caída del agua con el ruido que provoca al topar con el asfalto, con las hojas de los árboles o con los mismos charcos producidos por la lluvia. El descenso de las gotas se vincula al sonido que producen. Incluso si no hubiera un suelo con el que encontrarse, en un salto del ángel hacia un abismo sin fondo, seguiríamos imaginando los hilos de agua bajando asociándolos con su destino, con el chapotear de las gotas diluyéndose entre los objetos que ilusoriamente los esperan. Además, según el paisaje, nos damos cuenta de que el destino del agua es reunirse en charcos, manantiales, arroyos o grandes ríos; sabemos asociar todo el proceso con sus resultados, incluso desde el principio completamos el ciclo de evaporación del agua en los mares y la formación de las nubes.

Sin embargo, no nos sucede lo mismo cuando nos encontramos con los sucesos de la vida social que nos rodean. Aún siendo actores de los mismos, tendemos a quedarnos con parte de ellos, principalmente con los resultados, sin saber conectarlos con sus orígenes y con su desarrollo y sin considerarnos sus protagonistas. Las causas principales están ausentes o las hacemos desaparecer. La cadena que no tiene por qué ser lineal se ha roto antes de que llegue a nues-

tros ojos: simplemente nos quedamos con determinadas parcelas de la misma, de forma pasiva, sin saber ni activarlas ni vincularlas con todo el complejo proceso secuencial que la conforma.

Un grupo de intelectuales latinoamericanos pertenecientes a distintas disciplinas de las ciencias sociales, a partir de la década de los sesenta del presente siglo, trató de elaborar un pensamiento que diera cuenta de las razones de que la estructura social y cultural de sus naciones fuera desigual e injusta, llena de grupos humanos en condiciones de marginación y pobreza. Se buscaban las causas y los motivos. De una manera casi sistemática, todos sus planteamientos giraban en torno al concepto de *liberación*, mediante el cual se reivindicaba que todo ser humano debía ser consciente y protagonista de su propio destino, como sujeto vivo y actuante, contextualizando su entorno y denunciándose aquellas actuaciones y sistemas que provocaban una limitación o anulación de sus propias capacidades y potencialidades.

A lo largo de estas páginas intentaremos mostrar la secuencia y los resultados de dos tendencias concretas que, dentro del pensamiento latinoamericano, realizan más o menos un uso sistemático del término *liberación*. Una es filosófica, la denominada Filosofía de la Liberación (FdL) y a la que vamos a dedicar la mayor atención. La otra es jurídica, el movimiento brasileño Direito Alternativo (DA) inserto dentro de las distintas corrientes de la Teoría Crítica latinoamericana. Ambas tendencias, implícita y explícitamente, tratan el concepto *liberación* con el objetivo de elaborar un pensamiento militante, vinculado a una praxis transformadora de las relaciones sociales imperantes y que intenta favorecer a multitud de colectivos humanos en situa-

ción de marginación y pobreza. Son planteamientos que pretenden unir y relacionar los nexos que conforman la realidad socio-cultural que les rodea, utilizando un concepto que también intenta expresar toda la secuencia que enmarca y genera tanto las luchas como las reivindicaciones que implica. Por esta razón emplearemos este trabajo para conocer sus orígenes y algunos de sus planteamientos que, desde el punto de vista teórico, intentan dar respuestas a una demanda y una búsqueda de categorías que sirvan para describir y para poder apoyar una práctica de liberación multifacética, cuyos principales actores son los mismos grupos oprimidos, los exluidos y las víctimas del sistema social y económico imperante.

En el capítulo primero se muestra una panorámica del contexto en el que hay que situar el denominado Pensamiento de Liberación. La Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación (TdL), la Pedagogía de Paulo Freire, junto a la FdL son los cuatro principales movimientos doctrinales que a partir de la década de los sesenta realizan un análisis de la realidad latinoamericana desde una perspectiva liberacionista. Posteriormente, en las décadas de los ochenta y noventa, en el ámbito jurídico, aparece el movimiento DA que interpreta y aplica el derecho a favor de las clases marginadas y que en parte retoma los planteamientos de ese Pensamiento de Liberación.

En el capítulo segundo definimos lo que entendemos por FdL para inmediatamente después centrarnos en sus mismos orígenes, resaltando las dos principales corrientes que la conforman y entrando a analizar las polémicas que, sobre todo, en el contexto argentino se debatieron, especialmente las relacionadas con el papel que la filosofía y el filósofo,

junto al pueblo excluido, debían cumplir en el proceso de liberación.

En el tercer capítulo y para remarcar la dificultad de su delimitación destacamos dos ópticas o concepciones diferentes que sobre la FdL se pueden adoptar, describiendo cual ha sido la evolución de la misma hasta nuestros días. Asimismo, se exponen distintas clasificaciones que intentan reflejar la heterogeneidad de tendencias que existen en su seno. Finalmente, para evitar ciertas confusiones, se intenta aclarar aquellas corrientes teóricas que están cercanas a la FdL pero que no se sitúan en el seno de su misma estructura y desarrollo.

En el capítulo cuarto entramos en algunos de lo vasos comunicantes a través de los cuales se puede abrir un diálogo entre la FdL y el DA. Por medio del concepto *liberación*, los criterios de justicia que desarrolla y el sentido de derechos humanos que despliega, se podrá sugerir una nueva vía que priorice el concepto de legitimidad y justicia social sobre el principio de legalidad formal. Se analizarán diversas nociones de *liberación* en función de algunas de las posiciones de autores vinculados con el pensamiento liberacionista, deteniéndonos especialmente en determinados planteamientos de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel. Concretamente, aquellos que giran en torno al *principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana inmediata* y que conectaremos con lo que entendemos es el contenido esencial de los derechos humanos.

En el quinto y último capítulo, con la existencia de distintos niveles de lucha y conflicto por el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades humanas, se posibilita fundamentar una concepción pluralista y participativa del dere-

cho que cuestiona el cumplimiento de la ley por la ley misma, redimensionándolo desde el sujeto vivo y actuante que genera la norma. El eje fundamental será la necesaria apropiación normativa por parte de la sociedad que reivindica legitimidad a través del principio de vida humana y el criterio de posibilidad de vida digna. Poder constituyente, liberación, derechos humanos y democracia son conceptos que deben articularse conjuntamente para desarrollar una teoría crítica y relacional del derecho, que sepa dar cuenta de los procesos sociales y jurídicos en los que nos vemos envueltos, sabiendo vincularlos con sus resultados. De esta forma con los aportes de la FdL, algunos enfoques del movimiento DA pueden adquirir mayor consistencia. En concreto, el problema relacionado con la defensa que se hace de la justicia por encima de la ley. Finalmente, hacemos una proyección jurídica concreta a partir de la interpretación que hacemos de lo que Enrique Dussel denomina lenguaje tecnológico y trabajo vivo.

Todos los capítulos forman parte de un trabajo de investigación mayor y el libro en su conjunto es la primera entrega de un proyecto más ambicioso que esperamos desarrollar con más profundidad en los próximos años, por ello hay que abordarlo como el inicio de un largo camino por recorrer.

Terminamos esta pequeña introducción con los agradecimientos. En primer lugar y, por supuesto, a mis padres Jacinto y Pilar, por permitirme desarrollar mis propias inquietudes y convicciones en un clima de amor y cariño inigualable. En segundo lugar, a Pilar Cruz Zúñiga no sólo por la paciente e inestimable ayuda que me ha dispensado con sus lecturas y correcciones, sino también por haberme mostra-

do el color de la vida, que no sólo se reduce a la monotonía del blanco y el negro. También quisiera agradecer a Joaquín Herrera Flores su sincera amistad y el apoyo que permanentemente me muestra en esta bella y apasionante empresa intelectual y académica que, años atrás, iniciamos en mi querida Cuenca, rodeados de ese sorprendente arte escultórico y rocoso que nuestras miradas cincelan en la Naturaleza. A la editorial Desclée y al responsable de esta colección *Palimpsesto. Derechos Humanos y Desarrollo*, Juan Antonio Senent de Frutos, por el espacio abierto que me brindan para poder expresar el fruto de casi cinco años de trabajo. Y finalmente, mostrar mi consideración a los integrantes del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Sevilla por su tolerancia y dejar hacer.

Sevilla, abril de 1999.

Capítulo I

POBREZA, LIBERACIÓN Y CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

1. CONTEXTO HISTÓRICO

Avanzada la segunda mitad del presente siglo en América Latina, entre varias de las diferentes ramas que componen el saber científico-social, el término liberación se puso de moda, utilizándose de forma común y con cierta sistematicidad. Muchos fueron los condicionantes de este boom liberador. Las décadas de los cincuenta y los sesenta se caracterizaron por el desarrollo rápido obtenido por las políticas de industrialización basadas en la sustitución de importaciones. Fue una etapa de un cierto consenso entre una sociedad civil activa y conformada por organizaciones sindicales, comunidades de vecinos, cooperativas y organizáciones juveniles y un estado que tenía capacidad de realizar inversiones públicas y planificar el desarrollo económico, social y político. En esta dinámica se hacía sentir la dependencia del continente con respecto a los países del centro. Se hablaba de ella porque se buscaba el desarrollo como independencia[1].

---

1. F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, p. 119.

En la década de los setenta las políticas de sustitución de importaciones entraron en crisis y se estancaron. Con el aumento del desempleo, la exclusión social y la concentración del ingreso, la estabilidad y legitimidad del sistema se pusieron en cuestión. Existía una fuerte inversión de capital extranjero en alta tecnología, pero esta se transfería, participaba poco en el esfuerzo exportador y el capital invertido no impulsaba un desarrollo tecnológico en los países afectados. Aparecieron entonces las dictaduras de Seguridad Nacional, que apoyadas en un sistemático terrorismo de estado, impusieron un sistema económico que prescindía del consenso de la población y destruía cualquier conato de constitución y permanencia de la sociedad civil[2]. Su estrategia era implantar violentamente una economía de capitalismo salvaje, que prescindiera de las demandas y las necesidades de la población. Las clases empresariales y militares nacionales amanuenses de los países del centro eran quienes se beneficiaban.

Además, durante las tres décadas se sucedieron secuencialmente toda una serie de acontecimientos históricos que generaron un clima de euforia y reivindicaciones nacionales frente a un hipotético control y dominio externo. Desde el novedoso y peculiar fenómeno del populismo latinoamericano, especie de simulada alternativa a las vías capitalista y socialista, pasando por hechos tan significativos como la Revolución Cubana, la Guerra Fría, los efectos del proceso descolonizador de los pueblos del Tercer Mundo, hasta el impacto del Concilio Vaticano II expresado en la Conferen-

2. F. Hinkelammert, "*Nuestro papel de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de auto-regulación del mercado*", en Pasos, n° 33, enero-febrero 1991, p. 8.

cia Episcopal de Medellín, y la influencia de figuras vinculadas directamente con la arena política y social de la talla de Camilo Torres, Fidel Castro, Salvador Allende, Franz Fanon, Velasco Alvarado y Che Guevara.

Fue en este periodo de transición entre los sesenta y setenta cuando desde diferentes ámbitos del conocimiento y del saber, se empezó a destacar el incremento de la pobreza y las condiciones opresivas y dependientes en las que estaban inmersas las sociedades latinoamericanas. Incluso se denunciaba que esos males no eran nuevos, sino propios y estructurales de su historia. La intolerancia provocada por una situación social, política y económica deshumanizada y aberrante, dirigida por una elite al servicio de los dictados de los países más poderosos, ocasionó la reacción de varias personas vinculadas con el mundo de la investigación, de la enseñanza y de la práctica religiosa. Todas ellas trataban responder buscando soluciones al por qué de esos estados de marginación y desigualdad social, articulando un ataque frontal contra los posibles condicionantes que provocaban la ausencia de atención de las demandas populares. Era la opresión desde donde se debía pensar, porque el "*único pensar posible es el pensar político y liberador; Porque es el pensar verdadero*"[3]. Y la liberación, palabra polisémica que hacía referencia a una realidad considerada adversa, simultáneamente poseía una intención de cambio, de alternativa, de solución[4].

---

3. Gustavo Ortiz, *Supuestos de un pensar latinoamericano; La Cultura Nacional en el Martín Fierro*, Seminario de licenciatura en filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, 1972, mecanografiado. Referencia tomada de Horacio Cerutti, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, F.C.E., México, 2. edición, 1992, p. 185.
4. Ver Hugo Assman, *Teología desde la praxis de la liberación; Ensayo teológico desde la América dependiente*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 31-32; y Joao Batista Libanio, *Teología de la liberación. (Guía didáctica para su estudio*), Editorial Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 136 ss.

Los métodos utilizados así como los enfoques fueron muchos. La fuerte carga ética y de compromiso invadió el desarrollo teórico de sus actividades. Y dos fueron, al menos, los objetivos básicos marcados por este colectivo heterogéneo:

a) Por un lado, *el afrontar la realidad latinoamericana*, ante esa inquietante situación de desigualdad y de injusticia social, de carencias materiales y organizativas en la que se hallaban. Con esta actitud se prolongaba una tradición y un hábito cultural de la región de atender los problemas prácticos y concretos. Para Risieri Frondizi, una de las más notables características de la filosofía latinoamericana era su fuerte pragmatismo, en cuanto preocupada en los problemas sociales y políticos[5]. Esta nota también era extensible a otras formas de ejercer el pensamiento, ya sea de manera política, económica o religiosa. Desde la época de la colonización española, con el cuestionamiento de la humanidad del indígena, pasando por la etapa de los grandes héroes de la Independencia, hasta incluso nuestros días, los elementos sociales, éticos y políticos aparecen expresamente en casi todas las ideas del pensamiento popular e intelectual latinoamericanos.

---

5. "*No se cultiva la filosofía como forma desinteresada de conocimiento, sino como una guía orientadora para la conducta individual y colectiva*" .Ver *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1975, p. 19. y al hablar del fuerte impacto que el positivismo comtiano tuvo en el siglo pasado, contra el cual gran parte de la filosofía contemporánea reacciona, explica la pasión que los latinoamericanos tuvieron hacia él, al estar al servicio de la acción, por servir de guía para solucionar problemas concretos: " *Este aspecto quizá sea uno de los más cautivantes para los latinoamericanos, deseosos como estaban de superar la anarquía, erradicar la miseria y la enfermedad y poner a los respectivos países en la senda del progreso*" .Ídem, p. 11.

Leopoldo Zea señalaba que en Latinoamérica, primero era la acción y luego, la justificación de la misma[6]. Para Arturo Andrés Roig el realismo del pensamiento hispanoamericano quizá proviniese del carácter colonial y dependiente de sus sociedades. Al haber sufrido la violencia de la opresión constantemente, se destaca el *ser-ahí* del oprimido, su condición humana[7]. Gustavo Ortiz, refiriéndose a este período a caballo de la década de los sesenta y de los setenta, señalaba que pensar la historia latinoamericana era pensar lo político, pues constituía su fibra y su nervio[8]. Poner las miras en la realidad práctica, por tanto, era el primer paso.
b) Por otro lado, en función de las consecuencias deducidas al analizar esa misma realidad, para obtener la liberación, se propusieron luchar contra la situación de dependencia social, económica y cultural en la que se encontraban. Los países de capitalismo avanzado iban a ser su referente porque, aparte de la complejidad que el fenómeno de la dependencia supone y de la multitud de condicionantes que pueden influir, iban a considerar cayendo muchos de ellos en un

6. *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969, p. 44.
7. En realidad, Roig, en la línea de las filosofías de denuncia de Marx, Freud y Nietzsche, pretende sentar las bases de una filosofía propia latinoamericana que, frente a las filosofías que dan primacía al concepto y al sujeto, se centre en el objeto y en su representación como mejor forma de indagar los elementos ideológicos de todo discurso, y evite cualquier voluntad de dominio. Arturo Andrés Roig, "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico" , *Anuario Latinoamérica*, CCYDEL, México, n° 7,1974, pp. 56-57.
Además indica que en el siglo XIX, el pensamiento atendía con preferencia el problema de la organización y la integración de las nacionalidades nacientes. Ver su artículo "El valor actual de la llamada 'Emancipación Mental'", en *Anuario Latinoamérica*, CCYDEL, México, n° 12,1979, pp. 351-352.
8. Op. cit.

dogmático maniqueísmo, que fue Occidente -Europa y los Estados Unidos principalmente-, el mayor responsable de que la existencia latinoamericana se desarrollase por unos cauces turbulentos de dolor y sufrimiento, de vaivenes culturales y de inestables regímenes de gobierno, de pobreza e indigencia. Gritos surgidos desde casi todos los puntos de Latinoamérica, de norte a sur, iban a proclamar y poner de relieve que el hombre europeo y estadounidense con la colaboración de determinados colectivos latinoamericanos, desde sus pensamiento y con su acciones, habían ocasionado diversas formas de *alienación*, extendiendo sobre los pueblos de América un sistema estructuralmente *opresivo* en todos los terrenos -cultural, económico, político, ideológico y jurídico- Concebían que la estructura de la realidad social latinoamericana contribuía a mantener el estado de dependencia frente a las grandes potencias industriales, estado cimentado a través de un mecanismo de opresión interna -mediante el control de ciertos grupos oligárquicos autóctonos- favorecida, desde fuera, por el capital y la división internacional del trabajo. Cuatro fueron los movimientos o eventos epistémológicos que formaban parte del denominado Pensamiento de liberación: la Teoría de la Dependencia, la Pedagogía de Freire, la TdL y la FdL[9].

9. Como alguna de las notas comunes en todo ellos, José Luis Gómez-Martínez destaca: " A) *un replanteo de la problemática iberoamericana*, B) *una toma de conciencia que confluye en la percepción de vivir en un estado de opresión deshumanizante*, C) *una respuesta al pensamiento occidental, en diálogo y confrontación a la vez, pero siempre enraizado en sus propios postulados fundamentales*". Ver José Luis Gómez-Martínez, "Discurso narrativo y pensamiento de liberación", en *El ensayo en nuestra América*. (Para una reconceptualización), {colección "El ensayo iberoamericano"), tomo I, UNAM, México, 1993, p. 117.

2. LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

En primer lugar, dentro del ámbito de la sociología y de la economía, coincidiendo con la crisis de los gobiernos nacional-populares, surgía la llamada Teoría de la Dependencia[10]. Como reacción a las tesis desarrollistas y estructural-funcionalistas[11], denunciaba el ocultamiento que las mismas hacían por no mostrar las dos caras del capitalismo: el desarrollo de unos países necesitaba, simultáneamente, el subdesarrollo de otros para poder continuar el progreso de sus sociedades. La pobreza de las naciones de la periferia era efecto de la riqueza de las naciones del centro. En palabras de la economista Vania Bambirra, el *atraso* de los países

---

Francisco Miró Quesada considera que la Teoría de la Dependencia y la FdL conforman una "teoría de la cultura de la dominación". Ver "La filosofía de lo americano: treinta años después " , en *Latinoamérica*, Centros de Estudios Latinoamericanos, n° 10, 1977, p. 19.

10. Para Enrique Dussel, Sergio Bagú fue el verdadero pionero al poner en duda el carácter feudal del sistema económico luso-hispanoamericano. América Latina nació dentro del capitalismo colonial. Ver Sergio Bagú *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada*, El Ateneo, Buenos Aires, 1949; y Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI Editores, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1985, p. 320.
Los primeros intentos de elaboración sistemática de la Teoría de la Dependencia se dieron en Brasil, pero su sede central se ubicó en Chile. Autores que la " conforman " son los brasileños Theotonio Dos Santos, F. H. Cardoso y Enzo Faletto, el francés André Gunder Frank, el venezolano Silva Michelena, Pablo González Casanova en México, Mario Arrubla en Colombia, Orlando Caputo, Roberto Pizarro, Anibal Quijano, Ruy Mauro Marini, etc. Ver Vania Bambirra, *Teoría de la dependencia: una anticrítica,* Ed. Era, México D.F., 2. ed., 1983, pp. 21 y ss.
Horacio Cerutti Guldberg, siguiendo a Cardoso, ha señalado el mal empleo del término " teoría " , pues los planteamientos de estos autores varían entre sí. Incluso se llega a confundir la obra de uno o varios autores con toda el movimiento, dándose una imagen errónea. Cf. *Filosofía de la Liberación...*, pp. 70 y ss.

11. Desde enfoques distintos, toman los sistemas político, social y económico de los Estados Unidos y de los países de Europa Occidental como el anticipo del futuro de las sociedades subdesarrolladas. Son las tesis de autores como R. Redfield, B. Hoselitz, Talcott Parsons, W. W. Rostow y, en el ámbito latinoamericano, Raúl Prebisch, Celso Furtado y Anibal Pinto desde el CEPAL, junto al italiano exiliado, Gino Germani.

subdesarrollados era "*una consecuencia del desarrollo del capitalismo mundial y, a la vez, la condición de este desarrollo de las grandes potencias capitalistas mundiales*"[12].

Las repercusiones y los efectos del mismo sistema capitalista sobre los países dependientes, a grandes rasgos y sincrónicamente, se sintetizan en que la toma de decisiones que afectan al propio destino de los países capitalistas periféricos son ejercitadas por los países capitalistas del centro. La mayoría de las naciones del continente americano no controlan la dirección de sus sociedades; esto provoca que sus economías no atiendan las demandas de sus nacionales[13]. La dependencia tiende a crecer cada vez más, impidiendo el desarrollo. Se produce un doble desequilibrio. Uno en las relaciones comerciales de venta al exportarse los productos a bajo precio e importarlos a alto precio. El otro en la balanza de pagos. La necesidad de inversiones potencia la demanda de préstamos que, a su vez, incrementa la deuda externa. Además, internamente una elite privilegiada acumula cada

12. Vania Bambirra, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, Siglo XXI, México, 13ª edición, 1990, (1ª edición, 1974), p. 13. Añadiendo que "*los países capitalistas desarrollados y los países periféricos componen una misma unidad histórica que hizo posible el desarrollo de unos e inexorable el atraso de otros*"; también, André Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1965; *Desarrollo del subdesarrollo*, ENAH, México, 1970; y "Feudalismo no, capitalismo", en VV. AA. América Latina: *¿feudalismo o capitalismo*?, La Oveja Negra, Bogotá, 2ª edición, 1974, pp. 15 a 17; y Theotonio Dos Santos, "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina " , en *Cuadernos de estudios socio-económicos*, (CESO), Universidad de Chile, nº 2, 1970, pp. 42 a 44.

13. Sobre el concepto de dependencia, Theotonio dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, Editorial Era, México, 1978, p. 305.

Augusto Salazar Bondy define la "dependencia" entre naciones, como la necesidad "*que una tiene de la otra para subsistir o desenvolverse en algún aspecto importante*". Y entiende por "dominación", el poder de decisión de un país "*sobre la existencia y el desenvolvimiento nacionales*" de otro. Ver *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1969, pp. 29-30.

vez más mayor riqueza, dejando en la miseria a la mayoría de los ciudadanos. Riqueza de pocos, pobreza de muchos[14].

La alternativa a esta situación variaba según la radicalidad de los autores. Desde las posiciones marxistas o populistas más revolucionarias que solicitaban la total transformación del sistema económico mundial, hasta las ópticas más prudentes que no veían el fenómeno de la dependencia como característica global y absoluta de los pueblos latinoamericanos, sino más bien como fenómeno parcial y concreto[15].

3. LA PEDAGOGÍA DE PAULO FREIRE

En segundo lugar, Paulo Freire contrario a toda estructura que coarta al ser humano su vocación ontológica e histórica de humanizarse, de ser cada vez más, ofrecía un sistema educacional en favor de los más desfavorecidos[16]. El principal objetivo es la concientización personal y psicológica, el tomar conciencia de toda la realidad en todos sus

---

14. Joao Bautista Libanio, *Teología de la liberación*..., p. 200.

15. El fracaso de los planteamientos de la Teoría de la Dependencia, básicamente, se centró en dos puntos. Por un lado, en la escasa indagación en el concepto de modo de producción, poniéndose excesiva atención al nivel de la circulación. Por otro lado, en el excesivo protagonismo dado a la noción de dependencia externa, a nivel internacional, cayéndose en la mayoría de las ocasiones, en posturas metafísicas y totalizantes. Simplificaron demasiado la situación.
También se le acusó por no aportar soluciones concretas; el hecho de que la ruptura de la dependencia engendra independencia, pero no necesariamente desarrollo, etc. Ver Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en *Sociedad y Desarrollo*, n° 1, enero-marzo 1972, pp. 178-192; Francisco C. Wefort, "Notas sobre la "Teoría de la dependencia": ¿teoría de clase o ideología nacional? " , en *Revista Latinoamericana de ciencia política*, n° 3, diciembre, 1970, pp. 389-401. Horacio Cerurti presenta una panorámica bastante buena al respecto, op. cit.; y Joao Batista Libanio, op. cit., p. 201.

16. *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 3. ed., 1972; *Pedagogía del oprimido,* Siglo XXI Editores, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 42. ed., 1991, (la ed., 1970).

planos y en todas sus facetas, para saber qué elementos de ellas son opresores y adversos, y cuáles son liberadores[17]. Pero el carácter mental de la comprensión no era el único objetivo, tenía que venir acompañado por una toma de posición y por un compromiso práctico que terminase con la opresión[18]. La educación dominadora o bancaria propia del complejo sistema capitalista se limitaba a llenar cabezas huecas y vacías que aceptaban las estructuras coactivas del statu quo. Todo ser humano debía participar, ser protagonista en su misma educación, intercambiando experiencias, potenciando el espíritu crítico y problematizar las relaciones, para, así, poder salir de una sociedad marcada por una dominación cada vez más sofisticada.

El diálogo es el instrumento de comunicación que permite la colaboración comprometida para la construcción de un mundo solidario, fraternal, sin subordinaciones. El reconocimiento mutuo y recíproco de los seres humanos evita nuevas formas de opresión y discriminación[19].

---

17. "*¿Qué cosa es concientización? La concientización significa que cada hombre adquiere una conciencia profunda, muy crítica, muy racional de la situación en que se vive, de la situación social, económica, política, histórica, de la realidad en que se está viviendo. (...) La educación nueva tiene que despertar... la conciencia de la situación que vive y de lo que es liberador y de lo que es opresor*" .Augusto Salazar Bondy, "¿Qué cosa es concientización", en Paulo Freire, *¿Qué es y cómo funciona la concientización?*, Editorial Causachun, Lima, 1975, pp. 85-86.
18. "*La liberación auténtica, que es la humanización en proceso, no es una cosa que se deposita en los hombres. No es una palabra más, hueca, mitificante. Es praxis, que implica la acción y la reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo*".Paulo Freire, *Pedagogía...*, p. 84, 99 y 100.
"*Pero, por supuesto, la concientización no puede quedarse simplemente en un cambio mental porque quien se da cuenta de la situación en que vive se da cuenta del sentido de su vida y por lo tanto está ya adoptando una actitud y preparándose para intervenir, para tomar posiciones, para modificar la realidad... no se queda en un acto mental interior, sino que la concientización realmente desborda lo mental y se convierte en una toma de posición y en una manera de actuar*", Salazar Bondy, op. cit., p. 88.
19. Ernani María Fiori, "Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paulo Freire", op. cit., p. 19. También pp. 101 y ss.

4. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En tercer lugar, eri el marco de la teología, Gustavo Gutiérrez y Hugo Assman en la línea del Concilio del Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín, publicaban dos libros que atacaban el eurocentrismo de la teología tradicional y abogaban por la construcción de una teología atenta a la propia circunstancia, acorde con la realidad pobre y miserable latinoamericana[20]. Utilizando en sus inicios el método y los resultados sociológicos y económicos de la Teoría de la Dependencia[21], influencia dos en la pastoral por los métodos pedagógicos de Freire[22], y retornando el diagnóstico proporcionado por diversas ciencias sociales, especialmente determinados instrumentales marxistas[23] sobre el capitalismo periférico y dependiente de sus pueblos con respecto al mundo occidental avanzado, hicieron desde la fe todo lo posible por generar una instancia crítica y alternativa a la realidad miserable y adversa de los desheredados. El

---

20. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Editorial Universitaria, Lima, 1971; y Hugo Assman, *Teología desde la praxis de la liberación*. *Ensayo teológico desde la América dependiente*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1973.
21. Sobre el influjo de la teoría de la dependencia, Joao Batista Libanio, *Teología de la liberación...,* pp. 199-202. En poco espacio y con asombrosa claridad, nos muestra los planteamientos, las críticas y los aportes de esta teoría económica. También en "Panorama de la Teología de América Latina", en VV. AA. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p.60.
22. Libanio, op. cit., p. 202.
Ofelia Schutte llega a decir que Freire es el precursor de la TdL, donde su espíritu crítico dio una nueva dirección a la práctica social cristiana. *Cultural identity and social liberation in Latin American Thought*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 141 y 149.
23. Sobre el influjo del instrumental marxista, Gustavo Gutiérrez, "Teología y ciencias sociales", en *Páginas*, 63-64,1984, pp. 4-15; Juan Luis Segundo, "Críticas y autocríticas de la Teología de la liberación" , en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina,* pp. 223-224. Ver también el libro de Libanio, ídem, pp. 180 y ss. y su artículo, op. cit., p. 61, donde también ofrece una bibliografía extensa.

fundamento estaba en una entidad ultra terrena. Desde los inicios de los tiempos, Dios había querido que su Reino se estableciera en la Tierra, en el aquí y en el ahora. Todos debían participar del mismo, pero serán los pobres los principales destinatarios[24]; y la historia pasa a ser el escenario donde los designios divinos de salvación se manifiestan.

El tema de la alteridad se elevaba con fuerza, Era la figura del pobre la que marca la óptica de esta nueva forma de hacer teología. Los condenados de la tierra son el síntoma más ilustrativo de que el pecado se extiende por todo el sistema capitalista, vestido bajo el ropaje del consumismo y de la riqueza; y serían ellos quienes, como actores directos, ofreciesen las posibles salidas. De ahí el fuerte compromiso práctico y político de sus defensores[25].

---

24. "*El verdadero Dios es el Dios de los pobres que escucha el clamor de los oprimidos, que se empeña en su liberación, tal como aparece en el Éxodo y en la vida de Jesucristo. En la práctica de Jesús, Dios manifiesta el amor de predilección a los pobres y quiere su liberación. Jesús los llama felices, bienaventurados, porque de ellos es el reino de los cielos (Mt 5, 3). Sin ser dolorista, la teología de la liberación reflexiona sobre Dios en el sufrimiento injusto y en la muerte violenta*". Joao Bautista Libanio, " Panorama de la teología de América Latina" , en el trabajo colectivo, *Cambio social y pensamiento cristiano en...*, p. 71.
25. Sobre la fuerza histórica de los pobres, Pedro Trigo, "El futuro de la Teología de la liberación", en *Cambio social y pensamiento...,* pp. 299 y ss. Hugo Assman, *Teología desde...*, pp. 102,118,122-124, 177,224.
"*No se trata de pensar la liberación como un tema, sino como algo real, como un proceso histórico, como el hecho social de los oprimidos, concienciados y organizados en busca de vida, de pan, de trabajo, de participación, de dignidad, en una palabra, de liberación integral. Es una opción del teólogo que se alimenta de la andadura concreta e histórica de los pueblos oprimidos, que intenta pensarla teológicamente con vistas a la propia andadura. Esto significa que el teólogo se sitúa diferentemente en su tarea teórica. En vez de privilegiar los lugares académicos, se articula profundamente con los grupos de base, con las CEBs, con los centros de defensa de los derechos humanos, con los círculos bíblicos. Asiste a las reuniones de profundización o de revisión de los agentes de pastoral comprometidos en el proceso transformador de la realidad, asesora las actividades pastorales más activas en ese sector, como son la pastoral obrera, la pastoral de la tierra, la pastoral indígena, la pastoral de las "favelas", la pastoral de la mujer marginada, etc.*" J. B. Libanio, *Teología de la liberación...*, pp. 128-129.

La alternativa más factible se centró en la vía del socialismo, donde la diferencia entre ricos y pobres debía cesar. El concepto de participación en todos los ámbitos de la vida social era la mejor muestra del intercambio humano recíproco, fraterno y solidario[26].

5. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En cuarto lugar, desde el ámbito de la filosofía y en el mismo contexto donde surgieron la Teoría de la Pependencia y la TdL, nació con fuerza un movimiento que elabora en esta misma línea de relaciones humanas injustas y dependientes varias ideas y nociones acerca del pensamiento latinoamericano. A finales de los sesenta y principios de los setenta, en Argentina, coincidiendo con el regreso de Perón a la arena política, un grupo de pensadores proclamaron la opción por los pobres desde el ámbito filosófico[27]. Sus planteamientos, pese a la complejidad ya la conflictualidad que les caracteriza básicamente se resumen en estos elementos[28]:
1) Consideraban que la filosofía latinoamericana creada hasta su época no expresa las verdaderas inquietudes de sus naciones. Tanto Occidente que las ha importado, como ellos mismos que se han limitado a copiarlas han sido los responsables principales. Frente a esto, pretendían hacer una filosofía auténticamente la-

---

26. Ver Ofelia Schutte, op. cit., pp. 155, y 164 a 169.
27. Algunos de sus miembros son Horacio Cerutti Guldberg, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio de Zan, Aníbal Fornari, Daniel Enrique Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Agustín de la Riega, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel.
28. Ver "Puntos de referencia de una generación filosófica", en *Hacia una filosofía de la liberación*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973, pp. 271-272.

tinoamericana, históricamente situada y que tomase conciencia de su realidad[29].

2. Para lograrla, era preciso, previamente, romper con el sistema de dependencia y con el componente filosófico que lo representaba y que lo legitimaba. Se centrarán en la necesidad de desenmascarar y superar el discurso, el logos a través del cual Occidente extendía sus fronteras: el discurso de la modernidad.

3. El filósofo debía hacerse intérprete de la filosofía implícita en su pueblo de forma crítica, pues de ellos nacía la conexión entre realidad y deseo. La cultura popular, a través de sus obras de arte, de sus fiestas, de sus normas, sería la que canalizase las directrices de gobierno y la fuente desde donde nacerían las pautas de cualquier programa político o económico.

4. La figura del pobre y del oprimido era el hontanar donde se manifestaba la historia de todo lo que el filósofo debía pensar y decir. La esencia más auténtica del latinoamericano aparecía en toda aquella tradición que se consideraba había sido y era marginada.

Por esas fechas, y desde un contexto diferente, el estado de elaboración en la obra del mexicano Leopoldo Zea llegaba a confluir, en parte, con esa misma tendencia[30]. Desde

---

29. Ver Hugo Ortega, *La Filosofía de la Liberación*, tesis de licenciatura, Panamá, Universidad Santa María la Antigua, Escuela de Filosofía, 1975, mimeografiado. Referencia tomada de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación...,* p. 52.

30. Miró Quesada señala que fue Leopoldo Zea el primero que empezó a tematizar la idea de liberación, en concreto, con su artículo "La cultura clásica y el hombre de nuestros días", aparecido en *Papel Literario*, Caracas, 14 de junio de 1956. En él, el autor mexicano opone a la cultura de la dominación europea, una cultura de la liberación latinoamericana. Ver Francisco Miró Quesada, "Filosofía de lo americano: treinta años después", op. cit. pp. 19-20. Horacio Cerutti va más allá, y se remonta a un artículo aparecido en 1946, y titulado "Esquema para una historia del pensamiento en México", en el que señala el nacimiento dependiente de Amé-

una visión más historicista que muchos de los planteos ontológicos de los filósofos argentinos, llegó a desarrollar una filosofía de la historia que daba sentido al tratamiento desigual que Occidente había dispensado a los latinoamericanos y que sentaba las bases sobre las que la comprensión y la aceptación de la diversidad humana eran el mejor exponente de lo universal. La FdL de Leopoldo Zea, partiendo de la premisa de que la filosofía es resultado del enfrentamiento del hombre con su circunstancia, será utilizada como instrumento para la comprensión y la justificación de la realidad, que responda a las exigencias de una situación histórico-real para afirmar la identidad cultural de cada pueblo y la condición humana de sus miembros, elementos con los que había que contar para la consecución de la *liberación* de los dominados y contra la fundamentación del *poder opresor* entre los hombres. El filósofo debería dar conciencia a la sociedad *para que actuara en consonancia a cada persona* que la integra, para orientarla hacia la liberación mediante el reconocimiento del ser humano concreto, como sujeto de derechos[31].

El panorama se acentuó aún más, cuando en el año 1968 Augusto Salazar Bondy publicó un libro donde ponía en duda la autenticidad de las creaciones filosóficas latinoamericanas[32]. El filósofo peruano venía a decirnos, entre muchas

rica con respecto a Europa. Dicho artículo aparece en la recopilación de distintos trabajos de Zea *Ensayos sobre filosofía en la historia*, Stylo, México, 1948, pp. 201 ss. Ver Horacio Cerutti, "Humanismo del hombre de carne y hueso en la historia americana: Leopoldo Zea", en *Prometeo*, Revista Latinoamericana de Filosofía, Universidad de Guadalajara, n° 7, septiembre-diciembre de 1986, p. 50.

31. Ver especialmente, *Latinoamérica. Tercer Mundo*, Editorial Extemporáneos, México, 1977, pp. 36-37, 48, 88-89, 119, 123, 149; *Filosofía de la historia americana*, F.C.E., México, 1978, pp. 17, 28, 35, 99, 102.

32. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, la edición, 1968.

otras cosas, que las notas de *subdesarrollo*, *dependencia y dominación* conformaban la cultura hispanoamericana[33]. Y el pensamiento que nacía de ella era, por tanto, defectivo e inauténtico. Para sacarlo de esa disyuntiva abogaba por una FdL que ayudase a superar ese subdesarrollo y esa dominación[34]. Sería una filosofía que debía convertirse "*en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición*"[35].

En todos ellos, con sus peculiaridades y diferencias, la *filosofía* sería vista como un *instrumento de la liberación*, que debía contribuir a crear la conciencia de la situación histórica de América Latina, ya orientar lo que debía hacerse en el plano teórico y práctico para alcanzar la liberación *definitiva*[36]. Era una filosofía para la praxis, dirigida a encarar la realidad para buscar los métodos y las categorías que mejor abordasen los obstáculos y los inconvenientes que se le presentasen al ser humano en su lucha por la existencia[37].

La única forma para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su existencia, es que descubra precisamente la dialéctica de la dominación, relacionada con cada momento de su individualidad y sociabilidad. Los hilos de la cultura, de la economía, de la política se movían *desde* fuera[38]. La tarea de la filoso-

---

33. Ídem, p. 120 y ss.
34. Ídem, p. 125.
35. Ídem, p. 126.
36. "*... la filosofía, es decir, la disciplina racional suprema, fundamentadora de todas las demás, debe servir de instrumento de liberación"*. Miró Quesada, "Los derechos humanos en...", op. cit., pp 345-346.
Leopoldo Zea, *Latinoamérica. Tercer Mundo*, pp. 89 y 122, entre otras.
37. Leopoldo Zea, en su presentación al libro de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación...,* pp. 11-12.
38. E. Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, Ed. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 87.

fía latinoamericana sería intentar superar la modernidad nord-atlántica, y el sujeto debería proponerse *detectar* la dialéctica de la dominación y los rasgos de ese sujeto dominador que estaban en su propio ser dependiente y oprimido, para transformarlos[39].

6. DEMOCRACIA, BOVARISMO Y DERECHO

Desde sus comienzos y con el transcurso del tiempo, tales planteamientos se cuestionaron porque se decía que eran imprecisos y arbitrarios y porque carecían de virtualidad y capacidad de análisis. Con la caída del muro de Berlín, el colapso del socialismo real y la derrota del sandinismo, ya no era posible ninguna alternativa al sistema capitalista. El fin de las utopías llegó. En América Latina se pregonaba a los cuatro vientos que no podía hablarse de dependencia cuando más necesaria era su denuncia. A pesar de todo, los problemas manifestados por este pensamiento liberacionista hasta hoy han permanecido latentes, aunque con muchos altibajos y, una vez más, se demuestra el acierto de sus diagnósticos. Hay más pobreza y mayor dependencia, aunque el contexto haya cambiado. Si en la década de los sesenta el término liberación estaba de moda y con las políticas de los estados de Seguridad Nacional se incrementaba su justificación, ahora bajo otro prisma, es el concepto de democracia con el indiscutible y formal estado de derecho y su ubicación en la era de la globalización, el que adquiere mayor virtualidad. El concepto *liberación* parece que pasa a un segundo plano, no obstante aún sigue latente. Si obser-

39. E. Dussel, op. cit., p. 87.

vamos cuál es el actual proceso de democratización en el continente, su desarrollo está acompañado de un complejo maremagnum de imprecisiones y ambigüedades. Si en la década de los setenta se vivía el drama de las dictaduras, la democracia llegaba en la década de los ochenta, más que por su propia capacidad de persuasión, por el fracaso de tales regímenes totalitarios, incapaces de dar soluciones a la fuerte crisis económica que asolaba al continente. Paradójicamente, llegaba acompañada de la misma política económica aplicada en los regímenes de Seguridad Nacional: el neoliberalismo, cuyo objetivo principal es potenciar la iniciativa privada y permitir el mercado libre, añadiendo nuevas mecánicas de privatización y descaradas políticas monetarias, sin preocuparse de la distribución de la riqueza. Así, en nombre de la democracia y su armazón jurídico, el estado de derecho, se están realizando políticas que agravan y cargan más sacrificios sobre las espaldas de los sectores más desfavorecidos. Se establece un determinado modelo político y jurídico supuestamente defensor de la participación ciudadana, que en realidad actúa independientemente de las necesidades, demandas e intereses sociales. Y si analizamos lo que está ocurriendo, comprobamos que se está cayendo en ese no querer mostrar todas las cartas de la baraja.

Económicamente se imponen las políticas de exportación para pagar la deuda externa. Por medio de esta hay un sometimiento total de la periferia hacia los países del centro, pero a pesar de todo es impensable pensar sobre esta dependencia, pues ello implicaría tener la esperanza de que todavía hay espacios para la independencia[40]. Parece que esa de-

40. F. Hinkelarnrnerr, *Cultura de la esperanza...,* p. 120.

mocracia de baja intensidad o de fachada, junto al maquillaje del estado de derecho que la acompaña, legitima este modelo económico neoliberal que, a su vez, defiende los intereses de unas *elites* o *poliarquía*, de un grupo restringido formado por funcionarios, políticos, empresarios, tecnócratas, etc. latinoamericanos, en connivencia con los intereses de los países capitalistas industrializados. La historia se repite. La mayoría de la población no cuenta. Se está confundiendo el sistema democrático y el procedimiento jurídico formal con las políticas neoliberales. Y de esta manera, al ser el gobierno del pueblo puramente nominal, pues queda a merced de los patrones que impone el mercado, se está haciendo una, mala interpretación de la democracia, incluso hasta el punto de hacer creer que los males sociales (el desempleo, la pobreza, la indigencia, etc.) son consecuencia de ella. Y los ordenamientos jurídicos que le sirven de medio no garantizan ni expresan los derechos de la mayoría de la población.

No es ajena la historia de la región a este problema normativo. El ilustre pensador peruano Francisco Miró Quesada, comentando la situación de los derechos humanos en América Latina, nos expone el contraste que existe entre la perfección formal de los ordenamientos jurídicos y la inefectividad que los mismos tienen a la hora de ser llevados a la práctica[41]. En concreto, nos habla de la tradición jurídica sobre protección de derechos humanos que los países latinoamericanos poseen[42], una tradición cuya principal y básica

41. Miró Quesada, " Los derechos humanos de América Latina " , en VV. AA. *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos,* Ediciones Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

42. Los casos que señala, a modo de ejemplo, son los procedimientos de Habeas Corpus, el *derecho de asilo y el derecho de amparo*. Op. cit., pp. 334-336.

fuente procede del derecho europeo y estadounidense, y que está formada por un suficiente y coherente conjunto de ordenamientos y sistemas jurídicos[43]. Pero esta "madurez" jurídico-formal, explica, encuentra un notorio *hiatus* con la realidad que regula. Latinoamérica, a pesar de haber adoptado y de adoptar modelos jurídicos *occidentales* de protección de derechos humanos, ya pesar de disponer de un aparato necesario para garantizarlos, propio de naciones organizadas democráticamente, se encuentra siempre en un movimiento pendular entre dictadura y democracia[44]. Es esa his-

---

43. Op. cit., pp., 335 a 337, y 347, nota 1 y 2.
Esa tradición está cimentada en el formalismo jurídico establecido por la burocracia española durante los años de la Colonia, y en el fuerte impacto que los ideales ilustrados tuvieron poco antes, durante y después del proceso de Independencia.
El jurista chileno Novoa Monreal nos habla de la clara filiación de la legislación latinoamericana con el sistema jurídico europeo, especialmente, con la legislación y el pensamiento francés. (*El derecho como obstáculo al cambio social*, Editorial Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires, 1975, p. 17).
Los sistemas jurídicos de los países americanos adquieren completud y coherencia a partir de la aprobación de una Norma Fundamental. Según Luis Sánchez Agesta, en la emancipación política de América Latina y durante el proceso de descolonización desde 1958 hasta los años setenta, existe una fuerte tendencia por reflejar en una Constitución, el acto formal que ha de regirlos y reconocerlos como pueblos independientes. Con la Norma Suprema tienen "*el propósito de ordenar el poder; de limitarlo y de hacerlo en cierta manera permanente, o al menos, estable, fijando las reglas de la sucesión en su ejercicio y la garantía de los bienes y derechos de quienes han de obedecerlo, en una palabra, estableciendo un orden de convivencia en una comunidad para atender sus necesidades vitale"*. Pero otra cosa es -comenta- que las Constituciones se cumplan o tengan efectiva vigencia. *La democracia en Hispanoamérica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1987, pp. 9-10.
El mismo autor también señala la existencia previa de una mentalidad jurídica, herencia de la cultura española, que sirvió de predisposición para que las declaraciones francesas y norteamericanas arraigaran. (Ver " El derecho y el constitucionalismo iberoamericano", en *Historia y Pensamiento. (Homenaje a Luis Díez del Corral*), Editorial EUDEMA S.A., Madrid, 1987, p. 440).
44. Op. cit., pp. 337-338. Para el sociólogo mejicano Pablo González Casanova, la historia de Latinoamérica "*adquiere formas sucesivas dictatoriales y democráticas, de proyecto inciertos de democratización, bajo las dictaduras, o de democratización popular*". "Dictaduras y democracias en América Latina", en el trabajo colectivo *Dictaduras y dictadores*, Editorial Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, p. 222.

toria de un infecundo bovarismo nacional que Antonio Caso expresara en el Universal ilustrado en 1917, en el que realidad y deseo caminan separados por un inmenso abismo[45].

Esto es lo que les viene ocurriendo por lo menos desde el siglo pasado en el terreno jurídico y político, aplicándose leyes y sistemas extraños a la propia realidad, organizándose los pueblos políticamente sin llevar a sus constituciones oficiales escritas atributos privativos de sus realidades nacionales, y limitándose a imitar las leyes y los preceptos de pueblos con otras necesidades. Hombres como Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, José Martí, Francisco Bilbao y otros grandes personajes de la historia latinoamericana, avisaban, como casandras solitarias, que este hábito casi innato era lo que perdía a los pueblos latinoamericanos. El mismo Antonio Caso, refiriéndose a la Constitución liberal mexicana de 1857, señala que nunca estuvo vigente porque se pidió al extranjero sin ser expresión genuina de lo que había en la propia casa: "*Nos concebimos políticamente diversos de como somos en realidad*"[46]. En cada pueblo, los problemas nacionales jamás han sido resueltos sucesivamente, uno detrás de otro, sino que se han ido acumulando en forma de expectativas, intereses y nécesidades sin posibilidad alguna de darles una satisfacción adecuada. La historia de Latinoamérica es una historia

---

Luís Sánchez Agesta, en el ámbito de la historia constitucional latinoamericana, dice: "*Cuando de contempla la totalidad del proceso parece como si el constitucionalismo iberoamericano se realizara por ciclos que, como olas regulares, alcanzaran a todos los países*". *La democracia...*, p. 11.

45. Ver Leopoldo Zea, "Caso y el "bovarismo" nacional", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Editorial Joaquín Mortiz S. A., México, 1974, p. 79. Zea extiende a toda Latinoamérica el diagnóstico de Caso referido, sobre todo, a México. Ver también Antonio Caso, *Discurso a la nación mexicana*, Porrúa, México, 1922, pp. 77-82.

46. Ver Zea, op. cit., pp. 79-81.

de yuxtaposiciones que en vez de seguir un proceso dialéctico uniforme y graduado, ha sido acompañada por una permanente renuncia a asimilar concepciones políticas, económicas, jurídicas o culturales propias[47]. Queriendo ser libres se han forjado nuevas cadenas que los desangran por *ideales extraños.*

Lo que ocurre en el terreno jurídico-político con el movimiento pendular entre dictadura y democracia, señalado por Miró Quesada, manifiesta el vaivén cultural y la tendencia *bovarista* entre realidad e idealidad. En América Latina se comprueba cómo las tiranías, los gamonalismos, las dictaduras y el gorilismo, las oligarquías, los paternalismos, los tercerismos, el populismo y la democracia, se han ido sucediendo y han venido acompañados por continuas violaciones y tensiones de las normas que proclaman y defienden los derechos humanos. El mundo jurídico y el mundo real han caminado distanciados, ignorándose. A pesar de la elevada y luminosa dimensión jurídica de los derechos humanos, el sistema jurídico y democrático no ha funcionado bien en aquellas latitudes."*Esta historia nos desconcierta, no podemos comprender por qué, a pesar de que disponemos del aparato jurídico necesario para organizarnos como naciones democráticas, no hemos logrado hacerlo*" [48].

Miró Quesada nos habla de unos procedimientos normativos de protección de derechos válidos pero de nula eficacia práctica. No obstante es insuficiente que la perfección se mida únicamente por la coherencia formal de un sistema.

---

47. Es la idea de Alfonso Reyes recogida por Abelardo Villegas en *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires, 1974, pp. 15-17.
48. Miró Quesada, op. cir., p. 338.

Al menos, el cincuenta por ciento de la población americana, en el mejor de los casos, queda desprotegida jurídicamente en todo lo referido a condiciones mínimas de vida. Habría además que decir que gran parte del derecho latinoamericano está cimentado sobre unos criterios axiológicos caducos y desfasados[49]. Las condiciones materiales, el grado de desarrollo y el contexto histórico cultural en el que está inserto también cuentan. Según Norberto Bobbio, el problema del ejercicio de un derecho es un problema cuya solución depende de un determinado desarrollo de la sociedad y de determinadas condiciones objetivas[50]. Para Augusto Salazar Bondy, la cultura debe expresar los valores, las inquietudes, los reclamos y las necesidades de una comunidad[51]. Y el mismo Enrique Dussel, en virtud del principio de imposibilidad, señala que es empíricamente imposible que una norma, acto, institución o sistema de eticidad sean perfectos en su vigencia y consecuencia porque siempre habrá una existencia real de víctimas, siendo un hecho irrefutable y categórico[52]. Por ello, una prueba significativa de que el sistema económico, político y jurídico latinoamericano es ineficaz y provoca multitud de víctimas, se comprueba en la

---

49. Novoa Monreal señala que la movilidad de la vida moderna, determinada por el progreso científico y tecnológico, por el crecimiento industrial, por la modificación de las pautas culturales, y por el influjo de nuevas concepciones sociales y políticas hacen que el derecho se quede atrás, y sea incapaz de adecuarse a las aspiraciones normativas de la sociedad actual. Sus preceptos quedan retrasados respecto a las exigencias de la sociedad moderna, y sus elaboraciones teóricas continúan tejidas en torno a principios y supuestos de otras épocas. *El derecho como obstáculo al cambio social*, pp. 11-13.
50. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, p. 82.
51. La define como "*un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitaciones y conflictos que provienen del mundo y la existencia*". *Entre Escila y Caribdis...*, p. 28.
52. En *Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 1998, p. 369.

existencia de masas pauperizadas, sin medios suficientes de subsistencia[53].

7. SERVICIOS LEGALES Y DERECHO ALTERNATIVO

No es de extrañar que por esta razón, las propias comunidades de pobres y excluidos, apoyadas por abogados con una nueva visión de lo jurídico, vengan desarrollando desde hace años un uso del derecho como práctica jurídica alternativa de la juridicidad oficial y generando sus propias normas. Son expresión de una clara intención de reapropiación del poder que palíe la insatisfacción de sus necesidades y carencias. Prácticas y servicios legales que luchan contra el sistema vigente, y apuntan a que las comunidades sean los actores creadoras de sus propios derechos y representantes directos de sus reclamos[54].

Es en esta misma línea cuando en Brasil, a finales de los Ochenta, un grupo de juristas busca sistematizar la acumu-

---

53. Ver Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Editorial Siglo XXI, México, 1968, pp. 118-119.
Para el autor peruano, "*los hispanoamericanos viven desde un ser pretendido, viven la pretensión de ser algo distintos de lo que son y podrían ser, viven alienados respecto a su propia realidad, que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración ni potencia espiritual*". Ver "Sentido y problema del pensamiento filosófico latinoamericano", en *Center of Latin American Studies*, University of Kansas, 1969, p. 21. Separata que aparece junto a un artículo de Fernando Salmerón.
En 1970, en América Latina, de una población de 264 millones, 115 eran pobres, y de ellos, 50 millones eran indigentes (pobres extremos). Según el Informe del Desarrollo Mundial de 1990, elaborado por el Banco Mundial, existían aproximadamente y apuntando por lo bajo, unos 70 millones de pobres y unos 50 millones de indigentes. Ver Alain Touraine, *América Latina*. *Política y sociedad,* Espasa Calpe, Madrid, 1989, pp. 37 y 38; y Luis de Sebastián. *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo hoy,* Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 22-23. Los datos hoy en día sobrecogen.

54. Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*, Instituto Cultural de Aguascalientes, 1997, p. 10.

lación del conocimiento que va surgiendo de este uso y práctica jurídica en su ámbito interno. Asimismo, reacciona ante el nominalismo de un ficticio estado de derecho, que exclusivamente preocupado en un formalismo ajeno al proceso social, ni atiende a los reclamos de la población ni es fruto de ella. En concreto, bajo el rótulo DA, es un colectivo de jueces, varios juristas y operadores jurídicos que interpretan el derecho para hacer más justas sus decisiones hermenéuticas y judiciales[55]. En su práctica diaria se encuentran con una realidad miserable y con una manifiesta inoperancia de un sistema normativo aplicado siempre de forma contraria para las clases más desfavorecidas. Por ello, siguiendo esa tendencia del pensamiento latinoamericano por acudir a la realidad, pretenden contextualizar el derecho, ubicarlo dentro del proceso social.

Básicamente, este colectivo rompe con la tradicional concepción neutra lista de la ley que concibe al derecho como mero mecanismo estatal aséptico de regulación social; frente a ella, el componente ideológico forma parte de su estructura[56]. Consideran que son los valores, las necesidades y el concepto de justicia los elementos con los que hay que contar a la hora de interpretar una norma jurídica[57]. La mayória pobre de sus sociedades demandan unas necesidades avaladas por preferencias y objetivaciones referentes a los

55. Ledio Rosa de Andrade, "Proceso social alternativo", en *Lições de Direito Alternativo,* 2, Editora Académica, São Paulo, p. 82. Edmundo Lima de Arruda nos ofrece una panorámica ilustrativa de la variedad de miembros que participan de este movimiento. "Direito Alternativo no Brasil: Alguns informes e balanços preliminares", ídem, pp. 159 y ss.
56. Edmundo Lima de Arruda, " Apresentaçao", de *Lições de Direito Alternativo*, 2, p.7.
57. Ver Joao Batista Moreira Pinto, "A ação instituinte dos novos movimentos sociais frente à lei", en *Lições de Direito...*, p. 18; Lédio Rosa de Andrade, "Processo social alternativo", op. cit., p. 92.

modos de satisfacerlas. En base a esto, lo social, lo popular, es la fuente que marca el camino de la hermeneútica jurídica[58]. Mediante el derecho, junto con otras técnicas y otros mecanismos, se pretende subvertir el orden social vigente por otro más justo y solidario. Frente al monismo jurídico, no es el estado el único sujeto creador de derechos. El derecho es generado por la misma sociedad, por determinados grupos o sujetos colectivos y, además, nace del mismo conflicto social[59]. El pluralismo jurídico es la mejor manera de entender la realidad de lo diverso y complejo, y lo jurídico sirve como mecanismo de cambio social[60].

De nuevo el concepto de *liberación* adquiere virtualidad. Reivindicar que la sociedad sea un sujeto de derechos con poder y pretender transformar un sistema que reproduce sistemáticamente víctimas está muy vinculado al término. Algunos de los integrantes de estas prácticas alternativas y del DA, buscan categorías y conceptos que permitan explicar un proceso jurídico más complejo y abierto que el tradicionalmente difundido, basado en una lógica formalista, rígida, delegativa y favorable a la expropiación del poder social. El DA es un movimiento que busca una teoría para una práctica en la que las mayorías excluidas intentan ser dueñas de su propio destino. La democracia participativa será una de las instituciones más reivindicadas pues con ella las necesidades sociales poseen una mejor expresión política y normativa. Además, entre los principales integrantes del movimiento, Antonio Carlos Wolkmer considera fundamental formular una ética concreta de la alteridad capaz de

58. Lédio Rosa de Andrade, ídem.
59. j.B. Moreira Pinto, op. cit., pp. 21-22.
60. Lédio Rosa de Andrade, ídem, p. 93.

romper con todos los formalismos técnicos y las abstracciones metafísicas, y revelándose como la expresión auténtica de los valores culturales y de las condiciones histórico-materiales del pueblo sufrido e injustamente tratado de la periferia latinoamericana y brasileña. Por eso señala que el contenido constitutivo de esta ética de la alteridad en cuanto expresión de los valores emergentes de justicia, solidaridad, emancipación y autonomía, envuelve dos condiciones esenciales: a) se inspira en la praxis concreta y en la situación histórica de las estructuras socio-económicas hasta hoy expoliadas, dependientes y marginadas; b) la búsqueda de las categorías y los procesos de conocimientos hay que encontrarlos en la propia cultura teológica, filosófica y socio-política latinoamericana, de ahí que los aportes de la Teoría de la Dependencia, la TdL, la Pedagogía de Freire y la FdL puedan y deban ser retomados[61].

Pese a lo interesante que sería realizar un análisis de todos los planteamientos del Pensamiento de Liberación, como ya anticipamos, sólo nos vamos a detener en estudiar algunos de los vasos comunicantes que pueden haber entre la FdL y el DA. Para ello antes consideramos necesario hacer una descripción previa de lo que es la FdL y cuándo y cómo se originó. Varias son las razones.

Además de haber una opinión generalizada, sobre todo en Brasil, de que casi toda la FdL es la obra de Enrique Dussel, allí existe una considerable ignorancia de los problemas que surgieron desde sus inicios, sobre todo en el contexto argentino, pese a que existen trabajos que en otras latitudes sí han denunciado esto[62]. Incidiendo en ellos, se pue-

---

61. A.C. Wolkmer, *Pluralismo jurídico*, Alfa-Omega, São Paulo, 1994, pp. 239 y 240.
62. El más significativo es el de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación...*

de evitar que se reproduzcan, aunque los contextos sean diferentes. Los papeles que la teoría, el intelectual o el teórico, junto a los actores sociales, poseen en el proceso de liberación, el significado del concepto, los criterios de justicia implícitos, etc. tuvieron múltiples y dispares interpretaciones que son convenientes conocer. Proyectadas al campo jurídico, amplias son las vías de análisis y de conceptualización que pueden abrirse. Además, es importante conocer el contexto y el marco en el que surgió una forma de pensamiento que hoy en día, consideramos, se está ganando un puesto importante en los debates de filosofía política y ética, puesto logrado en el que tiene mucho que ver Enrique Dussel. Uniendo su pasado más inmediato con su presente, intentamos mostrar la secuencia entera en la que la FdL se encuentra sin sólo fijarnos en sus resultados actuales.

Finalmente decir que tampoco es extraño que la FdL se asocie a la obra de Dussel. La evolución y el cariz que su pensamiento ha tenido en los últimos años, lo hacen más sugerente y más atractivo de cara a esa búsqueda de una teoría para una práctica normativa en la que los excluidos y marginados son los principales perjudicados, sobre todo en este nuevo contexto de la democracia y la globalización.

Capítulo II

DEFINICIÓN Y ORíGENES DE LA FILOSOFíA DE LA LIBERACIÓN

1. QUÉ SE ENTIENDE POR FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Intentar explicar qué se entiende por FdL no es una labor cómoda y sencilla. Si ya de por sí supone una tremenda dificultad el captar y definir cualquier elemento o concepto que la realidad nos presenta, mucho más complicado será tratar de hablar sobre un objeto cuyo señero viene precisado por los términos *filosofía y liberación*[1]. El análisis se pone aún más complicado cuando pretendemos situarnos dentro de una corriente o movimiento que utiliza un término que, se dice, forma parte intrínseca de la misma historia del continente americano, siendo una de sus notas más características. Así, se llega a concebir que sus pueblos y sus naciones nacen de la misma servidumbre y de la misma dependencia y se desarrollan dentro de la lucha por su libertad[2].

1. Toda filosofía, al menos en una de sus facetas, tiene pretensiones liberadoras y desalienantes, sin que signifique que siempre logre tales objetivos, ni que éstos lleguen a todos los seres humanos y a todos los grupos. Ver Pablo Guadarrama, "El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación", en Islas, n° 99, 1991, p. 173.
2. Ver Magallón Anaya, Mario, Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía de la Historia, CCYDEL/UNAM, México, 1991, p. 219. El filósofo mexicano dice textualmente que Latinoemarica es "*la lucha, la contienda entre depen-*

Tan radical es la presencia de la liberación que se afirma que su idea es el cordón umbilical del pensamiento latinoamericano[3]. La única diferencia entre el pasado con el presente es que ahora se saca a la luz el tema de la *liberación*, siempre activo frente a una situación adversa, de *forma sistemática y organizada*[4].

Y si resulta problemático explicar lo que es la FdL, tampoco es fácil dar una definición pues múltiples son las concepciones que sobre la *filosofía* y la *liberación* se plantean. Antes de mostrar esta variedad y casi de forma descriptiva diremos que es un movimiento filosófico contemporáneo, surgido en América Latina oficialmente a principios de la década de los setenta en Argentina, y que va a dedicarse a desarrollar una serie de temas comunes entre sus miembros, relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural, entre otros. Es además uno de los movimientos filosóficos más interesantes y de mayor originalidad que han surgido en aquellas latitudes en los últimos años. Pese a que desde los inicios se le quiso enterrar prematuramente, con el transcurso del tiempo

---

dencia y liberación. Es la unidad de expresiones encontradas: libertad de unos o libertad de todos; igualdad para unos o igualdad para todos; los derechos de unos o los derechos de todos; liberación o colonialismo... es el coniunto de pueblos marginales, instrumentos de un progreso y desarrollo que no es propio". Ídem, p. 195. Incluso va más allá, al decir que la misma filosofía y la misma cultura latinoamericana son productos de una dialéctica que exige a cada uno el compromiso ineludible de luchar por su liberación y contra la dependencia. Ídem, p. 239.

3. La tesis del filósofo canadiense es que "la liberación, con diversas variaciones y modalidades dependientes del contexto histórico, ha sido uno de los motores principales del pensamiento latinoamericano y ha constituido uno de los incentivos más fuertes de la actividad intelectual de América Latina desde el descubrimiento hasta nuestros días". Jorge J.E. Gracia, "Zea y la liberación latinoamericana ", en *América Latina: historia y destino. Homenaie a Leopoldo Zea*, tomo II, UNAM, 1992, pp. 95 y 96.

4. Jorge J. Gracia, op. cit., p. 101.

su influencia se ha ido extendiendo por todo el ámbito latinoamericano llegando incluso a Estados Unidos y Europa[5].

Podríamos además decir, metafóricamente, que es un gran río hacia el que confluyen multitud de afluentes. Y de todos ellos, hay dos que alimentan con fuerza su cauce liderados cada uno por las obras de Leopoldo Zea y Enrique Dussel, respectivamente. Francisco Miró Quesada ha dicho de Zea que es iniciador de la historia de las ideas, forjador de la filosofía de lo americano y pionero de la FdL[6]. Y Enrique Dussel es quien con más tenacidad la ha abanderado, hasta tal punto que el brasileño Roque Zimmermann ha señalado que la historia de la FdL está ligada a su vida[7]. De esta manera, Leopoldo Zea y Enrique Dussel son dos personajes que interpretan la realidad latinoamericana desde unas perspectivas cuya máxima preocupación es la descripción de todo aquel elemento discriminador y opresor del ser humano. Zea, por medio del análisis de las ideas filosóficas, desenmascara la ideología subyacente de aquellos grupos dominantes que dirigen los destinos de sus naciones. Dussel

5. Raúl Fornet Betancourt está haciendo un despliegue importante de difusión en Alemania. En los Estados Unidos están el canadiense Jorge J.E. Gracia, y los norteamericanos Oscar Martí, üfelia Schutte y David Crocker.
En el ámbito institucional son muchos los Congresos, Seminarios y Simposium nacionales e internacionales que han recogido en su seno la temática de la FdL. Por ejemplo, el I Coloquio Nacional Mexicano de Filosofía celebrado en Morelia (1975); el XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y Africa del Norte celebrado en México, (1976); el Congreso Mundial de Filosofía, Montreal (1983); el Congreso de la Latin American Studies Association (LASA), Boston (1986); el I Congreso de Pensamiento Latinoamericano, Santa Clara, Cuba (1988); el IV Seminario Internacional: "A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-Americana da Libertacao", celebrado en San Leopoldo (del 28 de septiembre al 1 de octubre de 1993). Para mayor detalle, véase Enrique Dussel, "Retos actuales para la filosofía de la liberación en América Latina " , *Libertaçao*. *Liberación*, n° 1, CEFLA, Porto Alegre, 1989, pp. 14-21. También se hace eco de la repercusión que ha tenido sobre los pueblos del Tercer Mundo.
6. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, F.C.E., México, 1981, p. 7.
7. "Filosofía Latino Americana ou Filosofía da Libertaçao?", en *Libertaçao. Liberación*, n° 1, p. 45.

apela a la *Exterioridad* como aquella instancia crítica que toda forma de pensamiento y todo modelo de vida rechaza, olvida e ignora. Al mismo tiempo, insertas en las construcciones de sus teorías hay pautas de justicia que les sirven de crítica y de alternativa a toda situación de injusticia. En cierta forma ambos autores son representantes de un estado de ánimo, de un horizonte de sentido contextualizado, que intenta normativizar unas preferencias y unas objetivaciones destinadas a dar prioridad a la satisfacción de aquellas necesidades surgidas en ese entorno adverso.

Toda filosofía es expresión de su tiempo. No se trata de una corriente o línea de pensamiento uniforme y unívoca, formada por autores con iguales o similares concepciones ontológicas, epistemológicas y/o deontológicas. Más bien, la FdL está formada por multitud y variadas tendencias extendidas por casi todas las naciones que componen la mitad norte y la mitad sur del continente americano. Se trata de diferentes posturas, de un complejo marco conceptual, con heterogeneidad de corrientes y líneas de pensamiento dispares. Incluso existen distintas acepciones sobre lo que se supone es la FdL en América Latina. Esto provocará que alguna de sus notas más características sea la ambigüedad, la imprecisión y la equivocidad, elementos que quedan reflejados en actividades intelectuales donde la discusión, el conflicto y el desacuerdo adquieren un notorio protagonismo. Además, en la actualidad ni la situación es igual ni los autores son los mismos que en la década de los setenta cuando surgió la FdL. De ahí que el problema de su delimitación y su descripción se agudice aún más.

En éste y el próximo capítulo intentaremos hacernos eco de esta compleja y polémica riqueza doctrinal, mostrando primero cómo desde sus orígenes ya se manifestó, para pos-

teriormente destacar algunas de sus principales y más actuales tendencias.

2. INICIOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En el capítulo primero indicábamos cómo en América Latina el término *liberación* en las ciencias sociales se puso de moda, al utilizarse de forma común y con cierta sistematicidad. En lo referente al ámbito de la filosofía mencionamos la aparición en Argentina de un movimiento que adquiría el rótulo de FdL consciente y públicamente. Añadíamos además, la coincidencia con esa temática del estado de evolución de la obra de Leopoldo Zea, junto a la aparición impactante del libro de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América*? También acabamos de comentar que existen dos grandes afluentes que, junto a otros, confluyen para conformar la FdL siendo Zea y Dussel sus máximos representantes. Ofelia Schutte corrobora la presencia de estos dos tipos de FdL otorgándoles exclusivamente el rótulo. Por un lado nos señala aquella opción originada por Leopoldo Zea que, basada en la historia de las ideas, se centra en la temática de la identidad nacional y cultural dé los países latinoamericanos. Por otro lado está el pensamiento argentino surgido a principios de los años setenta, posteriormente liderado por Enrique Dussel, que trata una serie de categorías comunes como son, entre otras, el concepto de “pueblo” y la acción mediadora del intelectual o del filósofo[8]. Ambas líneas, con el paso del tiempo, han seguido caminos distintos y en cierta forma han marcado el

8. Ofelia Schutte, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo*, n° 8, enero-abril 1987, p.19, nota 1.

destino de la FdL, acercando posturas en determinados temas y discrepando en la mayoría de ellos. Los motivos han sido muchos. De entre todos ellos, la manera como se desarrollaron los inicios y sus orígenes fue decisiva. Es el momento de contextualizar y clarificar este conflictivo parto.

3. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD FILOSÓFICA

El pensamiento latinoamericano en el último siglo hasta la década de los setenta ha tenido como una de sus principales preocupaciones la búsqueda de su identidad cultural[9]. Cuestionar si lo que hacen y realizan es propio o es un producto importado, ha marcado el desarrollo de sus estudios. Dentro de ellos, como señala Augusto Salazar Bondy en su famoso libro, preguntarse si ha habido una filosofía latinoamericana original y auténtica ha supuesto toda una producción de opiniones variadas y dispares que podrían agruparse en tres posiciones: la postura *universalista*, la *culturalista* o regionalista y la postura *crítica*. Si para la primera no tiene sentido hablar de filosofía latinoamericana porque la filosofía es una disciplina del conocimiento universal y como tal, está compuesta de verdades y métodos de investigación que carecen en sí de características espacio-temporales, para la segunda, como no hay verdades universales y absolutas y estas son concretas y producto de un punto de vista determinado, sí tiene sentido hablar de ella en cuanto es una

9. Ofelia Schutte destaca la centralidad que posee el tema de la identidad cultural dentro del pensamiento social latinoamericano de los siglos XIX y XX. Ver su obra *Cultural identity*..., p. 73. El mismo Leopoldo Zea, refiriéndose a América, dice: *Es obvio que, en esta región, los problemas de la filosofía... son problemas de identidad*. "Identidad y filosofía ", en Sistema (Monográfico sobre cuestiones latinoamericanas), núms. 60-61, junio de 1984, Madrid, p. 262.

filosofía que acentúa el valor de lo propio y particular, y desarrolla todo aquello relacionado con el carácter y la idiosincrasia de su contexto espacio-temporal. Incluso por esta razón, la filosofía adquiere su dimensión universal, desde lo autóctono y circunstancial. Ahora bien, el problema surge cuando esa filosofía no es genuina, cuando sólo se ha limitado a copiar e imitar modelos filosóficos producidos en otros lugares y no ha atendido a las necesidades generadas en la propia cultura. Para la postura *crítica*, la filosofía en América Latina ha sido ideológica, es decir, se ha usado para proteger y defender los intereses de una determinada clase social poderosa, manteniendo el statu quo e impidiendo el cambio social que beneficie y sea expresivo de toda la población. Las condiciones económicas y sociales son opresivas, de explotación, por tanto, hasta que no se transformen no habrá una filosofía propia y auténtica latinoamericana[10].

En las décadas de los sesenta y setenta, la disputa entre estas ópticas llegó a su máxima intensidad. Como vimos en el capítulo primero, por diversas razones del momento epocal, es en este contexto en el que hay que situar los debates acerca de !o que la filosofía latinoamericana tiene que hacer para ser tanto liberada como liberadora. A los integrantes dé la FdL hay que situarlos entre la postura *regionalista* y la *crítica*, sin que esto impida considerar que hay autores que combinan ambas, incluso elementos universalistas. De los dos principales afluentes de la FdL, la tendencia historicista queda más vinculada con la posición *culturalista*, con Leo-

10. Ver Jorge J.E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1983, pp. 16 y ss. Las tres posiciones son modelos ideales que en cada autor particular se interrelacionan según los temas que se debaten.

poldo Zea a la cabeza, mientras que la ontológica se acerca más a la posición *crítica*, siendo Augusto Salazar Bondy uno de sus máximos representantes.

4. LA VERTIENTE HISTORICISTA Y EL HONTANAR MEXICANO

Uno de los grandes dilemas de la filosofía latinoamericana ha sido la de *historizar* aquellos conocimientos y aportes teóricos importados de Occidente[11]. Desde la época de Alberdi, la preocupación por intentar adaptar los modelos políticos, económicos y filosóficos europeos, por saber la adecuada o inadecuada factibilidad de los mismos, ha sido constante. Es por esta razón que la capacidad y la creatividad cultural de los propios latinoamericanos están en juego, se cuestionan, quedan entre paréntesis. En esta línea, antes de que a finales de los años sesenta y principios de los setenta se desencadenara ese afán de liberación en el marco del pensamiento que ya hemos descrito, Francisco Miró Quesada se hace eco del surgimiento como antecedente, en la década de los cuarenta del presente siglo, de un movimiento *filosófico* orientado a comprender su historia *política*[12].

Desde distintos puntos de la geografía latinoamericana hombres vinculados con el mundo de la *historia* y de la *filosofía* van a desarrollar una línea de investigación común. América Latina, como dijimos en el capítulo primero, se encuentra inmersa en una crónica disfuncionalidad entre realidad y deseo institucional. La separación entre un aparato

11. Edgar Montiel, " ¿Conformismo o subversión creadora? Un dilema de la *filosofía latinoamericana*", en *Nuestra América*, Monográfico sobre la Filosofía de la liberación, n° 11, mayo-agosto de 1984, CCYDEL, México, p. 30.
12. Francisco Miró Quesada, " Los derechos humanos de América Latina " , en *Los fundamentos filosóficos*..., p, 334 55.

de regulación de conductas suficiente para vivir en democracia y el no logro de su plasmación efectiva, preocupa. Como un intento de solución, un grupo de autores tratan de buscar aquellas explicaciones que permitan salir de ese grave problema. ¿De qué forma? La búsqueda de las razones y los motivos los van a abordar desde una posición muy particular. Al darse un fracaso entre los proyectos de vida y la realidad a la que van destinados, intentan comprenderlo acudiendo a los mecanismos por los cuales se conectan los deseos y la realidad, el ser de las cosas y el deber ser, analizando la historia de ese compromiso no consumado."*Por eso, para comprender qué es lo que ha sucedido en la historia política de nuestros países hay que hacer una historia de las ideas*"[13]. Las *ideas*, la *historia* y la *realidad* compondrán la triada básica con las que esta postura filosófica elabore sus planteamientos, dando primacía a las ideas filosóficas sobre el resto porque "*son las que confieren carácter y sentido a todas las demás, especialmente a las políticas*"[14].

---

13. Ídem, p. 339.

14. Ídem.
La historia de las ideas latinoamericana se origina a partir de la década de los cuarenta, mientras Europa sufre los efectos dramáticos de la Segunda Guerra Mundial y los pueblos del Tercer Mundo inician la culminación del proceso descolonizador. Varios van a ser los autores que, desde distintos puntos de la geografía americana, participan dentro de la misma, cada uno desde posiciones diferentes. Sería interminable la lista de todos los que desde esa fecha, se han dedicado y continúan dedicando, al estudio de las ideas en la historia latinoamericana. Nombraremos algunos de los autores más significativos: el uruguayo Arturo Ardao; los argentinos Arturo Andrés Roig, Greogorio Weinberg y Horacio Cerurti Guldberg; los peruanos Augusto Salazar Bondy y el mismo Francisco Miró Quesada; el brasileño Joao Cruz Costa; los ecuatorianos Carlos Paladines y Benjamín Carrión; en Bolivia, Guillermo Francovich; el chileno Luis Oyarzún; los mexicanos Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Abelardo Villegas, Manfredo Kempff Mercado, Antonio Gómez Robledo, Víctor Alba, Medardo Vitier; el panameño Ricaurte Soler, y un sin fin más. Ver Jaime Jaramillo Uribe, "Frecuencia temática de la historiografía latinoamericana" , en Leopoldo Zea, *América Latina en sus ideas*, Editorial Siglo XXI, México, 1986. También, Francisco Miró Quesada en "Los derechos humanos...", op. cit., p. 347, nota 3.

Este movimiento estará rodeado de algunas influencias y de algunos antecedentes. Para Jorge J. E. Gracia, la llegada de Ortega y Gasset en 1916 a América Latina supuso un fuerte influjo de sus planteamientos perspectivistas y de la filosofía alemana que trajo consigo, centrada en asuntos de índole cultural e historicista. Unida a la ya establecida inquietud por los problemas de la propia realidad social y cultural en personajes como José Vasconcelos, Antonio Caso, Vaz Ferreira, Alejandro Korn, en las dos primeras décadas del presente siglo y Samuel Ramos en los años treinta entre otros, se produjo el fundamento de una corriente de pensamiento de enorme éxito, preocupada en "*la caracterización de la realidad y el pensamiento latinoamericanos y la búsqueda de una identidad cultural e intelectual*"[15], que discute "*las idiosincrasias culturales y filosóficas de diversos países de la América Latina en general*"[16].

La importancia de esta impetuosa tendencia se acentuará, a finales de los años treinta cuando arribaron, sobre todo a México, un número considerable de intelectuales españoles exiliados. De entre ellos, la actividad del *transterrado* español José Gaos fue decisiva en la génesis de la *historia de las ideas*[17]. No es el momento de entrar a describir sus aportes, ni a detallar la estructura ni la extensión de la historia de las ideas en sus distintas versiones. Sí interesa, en cambio, la evolución que tiene desde su nacimiento hasta nuestros días. En determinado momento de ese desarrollo -a

15. Jorge J. E. Gracia, "Zea y la liberación...", op. cit., p. 100.
16. Ídem.
17. Sobre la influencia de los exiliados españoles, ver el trabajo colectivo, coordinado por José Luis Abellán y Antonio Monclús, *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. (II. El pensamiento en el exilio)*, Anthropos, Barcelona, 1989.

caballo de las décadas de los sesenta y setenta- va a tomar un cariz muy especial y una actitud doctrinal bastante singular: se concibe a la misma filosofía como instrumento de *liberación*. Resumidamente, la evolución hasta que llega a ese estado teórico es la siguiente:

Inicialmente, su punto de partida es el análisis del pasado de la historia latinoamericana. De su estudio se descubre el uso ideológico que se hace de la filosofía dentro del mundo de la política, como su más virtual elemento persuasor y legitimador. Mediante ella se han justificado los intereses de determinados individuos frente a otros, junto con otras técnicas de dominación. Esto provoca el estudio de los motivos y las causas de por qué se realiza ese uso discriminador. El ser humano que subyace, que le da sentido a las ideas y que por ellas queda beneficiado o perjudicado, es el soporte principal donde indagar.

De la historia de las ideas surge la denominada *filosofía de lo americano*[18]. Bastante influido por el pensamiento existencialista, el ser del latinoamericano y sus expresiones son objeto de un estudio profundo: su psicología, su identidad o falta de identidad, su posición en el mundo, su sentimiento, sus actitudes, su esencia, su cultura... Seguidamente, en la propia historia se hace notar el influjo que Occidente ha ejercido sobre sus naciones y sobre los hombres que manejan sus riendas. Tal influjo también ha estado caracterizada por la dominación[19], pues intencionalmente, de las actuaciones que los países europeos y estadounidense han realizado en América, unos han salido más favorecidos que otros.

---

18. Ídem, pp. 339-340.
19. Ídem, pp. 340-341.

Dentro del conflicto interno desarrollado entre los propios latinoamericanos, en el que unos son más partidarios de un modelo o proyecto más progresista que otro, se descubre cómo Occidente se ha aprovechado de esa disputa mediante el engaño, apoyando a aquellos que están más acordes con sus intereses. El capital imperialista succiona, ayudado por determinados grupos amanuenses, las propias riquezas de América Latina. En ese trato se demuestra que Occidente la considera inferior, pues mediante la mentira, no le reconoce aquellos derechos y aquellas facultades que reclama para sí. Frente a ello, la filosofía de lo americano adopta una postura ética, un objetivo de compromiso: *el ser del latinoamericano consiste en la exigencia de ser reconocido*[20]. Es el *humanismo de reconocimiento* su fundamento último.

La exigencia de ser reconocido como igual, con los mismos derechos, con las mismas libertades y con las mismas posibilidades que el hombre occidental. La filosofía de lo americano se sigue desarrollando hasta que, por fin, "*llega a constituir un gran movimiento que, por inevitable dinámica interna, desemboca en una filosofía de la liberación"*[21]. Para que el ser humano de América Latina sea reconocido, es necesario que la realidad social en la que vive permita las condiciones mínimas necesarias para que ese reconocimiento pueda hacerse efectivo. De ahí que surja la intención de transformar y cambiar ese estado de cosas adversas, eliminando toda forma de dominación, de explotación y de injusticia. En esa acción tan trascendental, la filosofía jugará el papel de instrumento liberador para orientar y dar conciencia de la situación.

20. Ídem, pp. 343.
21. Ídem, p. 344.

Curiosamente, a pesar de esa difusión y extensión de la historia de las ideas por casi todos los países latinoamericanos, será México el foco principal de su emisión bajo la figura del capitalino Leopoldo Zea Aguilar[22]. El autor mexicano discípulo de José Gaos, desde los años cuarenta será uno de sus pilares básicos, quien refuerce sus presupuestos metodológicos y quien marque el desarrollo evolutivo posterior. Llama la atención que, en el pequeño resumen que Miró Quesada realiza de la evolución de la historia de las ideas, coincide con la misma evolución sufrida por el pensamiento de Leopoldo Zea con el discurrir del tiempo. El paso sucesivo de la historia de las ideas a una filosofía de lo americano, de ésta a un humanismo de reconocimiento y finalmente, el desembarco en una expresamente denominada FdL, es una descripción resumida de los sucesivos planteamientos zeasianos[23].

---

22. Ver Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* F.C.E, México, 1974, 1ª edición, pp. 87 y ss., y 209 y ss. También en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, pp. 29 a 32, 136 y ss.
Tampoco es extraño que sea México el foco principal de esta forma de pensamiento. La Revolución Mexicana fue todo un hito de autoafirmación nacional y una culminación del sentimiento antiimperialista, refrendada políticamente por sus posteriores presidentes, como fueron los casos de Carranza, Elías Calles o Lázaro Cárdenas. En el ámbito cultural, el Ateneo de la Juventud, desde el año de su fundación en 1908, y auspiciado por hombres tan ilustres como Antonio Caso, Vasconcelos y Alfonso Reyes, fue todo un símbolo intelectual que fomentó el estudio de la realidad social y cultural mexicana. En el año de 1934, Samuel Ramos publicaba *El perfil del hombre y de la cultura* en México tratando, desde una perspectiva psicologista, el carácter del hombre mexicano, su especificidad y su complejo de inferioridad nacido por no saber escoger los modelos con los que poder canalizar la realidad. Ver Ofelia Schutte, op. cit., pp., 75 ss. Sobre el Ateneo, ver Abelardo Villegas, *Autognosis*: el pensamiento mexicano en el siglo XX, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1985.
23. La culminación en una FdL casi coincide en 1969 con su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*.
Las etapas por las que el maestro mexicano va pasando no son creaciones exclusivas suyas. Zea, junto a otros hombres, pone su granito de arena. Como hombre de su tiempo, participa con otros pensadores en inquietudes y temáticas comunes. Cuando se habla de *filosofía de lo mexicano*, de *filosofía de lo americano* o de

Básicamente, Zea a la par que los va elaborando crea una *filosofía de la historia* con la que interpreta el sentido, el hilo conductor de la realidad latinoamericana a través del tiempo. En la dinámica de adoptar y adaptar modelos ajenos se captan los motivos de esos quehaceres, sus virtudes y sus defectos. Mirando el pasado de cara a un presente proyectante se produce una toma de conciencia. Determinados hombres se han limitado a imponer sus propias concepciones del mundo sobre las de otros hombres.

Lepoldo Zea, inspirándose en la obra de Hegel, sobre todo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y en la *Fenomenología del espíritu*[24], concibe la historia universal como aquel proceso dialéctico en el cual poco a poco el ser humano va adquiriendo mayor conciencia de su libertad. y resulta que ha sido Occidente quien al expandirse por el mundo ha transmitido el espíritu de libertad del que se sabía expresión, haciendo posible su universalización. Pero transmitirá el espíritu de forma exclusivista, discriminatoria, no reconociendo como igual a aquellos pueblos que se va encontrando en su proceso de conquista. Será a partir de este

---

FdL, además de hacer referencia a distintos momentos de la obra zeasiana, detrás hay un conjunto de autores que en cada corriente desarrollan problemas similares. En Zea se da ese proceso evolutivo paso a paso, sin excepciones. Es un condicionante importante, pero no el único. Hay otros autores que también han contribuido, pero ese desarrollo no se ha dado en cada uno de ellos en su totalidad. Según los casos, han participado puntualmente en una o en varias cortientes teórico-doctrinales, no en todas como sucede con Leopoldo Zea. Para una panorámica de los diversos personajes que han pertenecido a la filosofía de lo mexicano, a la filosofía de lo americano, a la filosofía del tercer mundo ya la FdL, véase el artículo de Mario Magallón Anaya, "La filosofía latinoamericana actual", en *América Latina. Historia y destino*, tomo III, UAEM, Toluca, 1993, en especial, pp. 288-295.

24. Ver *Filosofía de la historia americana*, pp. 35, 53 ss., 78 ss.; *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial, México, 1976, pp. 15 ss.; y *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 226 ss.

eurocentrismo desde donde saldrá una historia diferente a aquella elaborada por Europa, la "*que interesa y hacen los hombres que son sometidos y explotados, la otra historia, la historia del hombre que tienen que probar su humanidad"*[25]. Filosofía de la historia que desde un contexto latinoamericano que asimismo incluye al resto de la humanidad, es filosofía de la lucha por la libertad y conciencia de liberación, pues descubre una historia en la que la dependencia es la nota más característica y la liberación sin discriminaciones de ninguna especie que reconoce al ser humano en sus más diversas expresiones, su respuesta[26].

La influencia de Zea sobre otros pensadores latinoamericanos va a ser grande. y de entre ellos, están algunos de los componentes de la FdL argentina[27]. Además de que se inspiren en él, los mismos aportes filosóficos historicistas y liberacionistas zeasianos van a coincidir, en cierta manera, con el sentir o el espíritu de aparente liberación que los autores de Río de la Plata van a abanderar. Este acontecimiento no hay que olvidarlo. Con esto, tenemos cómo entre las décadas de los sesenta y la de los setenta la historia de las ideas desemboca o confluye en una FdL. Y resulta que Leopoldo Zea siendo su máximo exponente, en el mismo

---

25. Filosofía de la historia..., p, 99,

26, Zea, *Filosofía de la historia*... pp, 42-43,

Miró Quesada, refiriéndose a esta concepción de Zea dice que *"la historia de los hombres que, a través de la trágica experiencia de la dominación, van asumiendo cada vez con mayor nitidez, la conciencia del valor de la condición humana y del desvalor de todo aquello que contribuye a restarle posibilidades de plenitud*", *Proyecto y realización*... p, 181, No consideramos, en cambio, que esta línea la haya mantenido el autor en los últimos años, en los que ha mostrado un manifiesto y palpable conservadurismo político y filosófico.

Sobre la filosofía de Leopoldo Zea véase con más detalle David Sánchez Rubio, "Acerca del pensamiento de Leopoldo Zea y su noción de filosofía ", en *Cuadernos Americanos*, n° 68, marzo-abril 1998, pp, 139-161.

27, Véase próximos apartados.

momento en que su obra llega a esa FdL, da la casualidad de que, como ya indicamos, en Argentina aparece un movimiento que *expresamente* adquiere el rótulo de FdL[28].

5. EL HONTANAR ARGENTINO Y LA VERTIENTE ONTOLOGISTA. ORÍGENES

En el Coloquio de Filosofía de Morelia celebrado en 1975, Enrique Dussel presentó una ponencia en la que se hacía eco de un movimiento joven surgido a partir del compromiso práctico de un grupo de profesores universitarios y de pensadores argentinos[29]. Entre otras cosas y utilizando un lenguaje bastante hegeliano y heideggeriano, para dar homogeneidad y rango de *generación* al grupo, señaló el hecho de que todos sus miembros nacieron con posterioridad al año 1930 y, sobre todo, recalcó la uniformidad teórica existente entre ellos que, básicamente y en su mismo lenguaje, se resumía en un pensar crítico metafísico cimentado sobre la naturaleza y la racionalidad oprimida del hombre latinoamericano que ha sufrido, desde la conquista española, la opresión del sistema capitalista[30]. La noción de

---

28. Al que Miró Quesada incluye dentro de esa evolución de la historia de las ideas, citando a algunos de los integrantes argentinos junto a otros pensadores no argentinos, como Ricaurte Soler, la mexicana Laura Mues de Schrenk, la peruana María Luisa Rivara de Tuesta, entre otros. Op. cit., nota 13, p. 349.

29. "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica" , trabajo que aparece publicado en el libro colectivo, *La filosofía actual en América Latina*, Editorial Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62. De él tomamos la paginación.

Como integrantes del grupo cita a Horacio Cerurti, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fomari, Alberto Parisi, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Juilio de Zan, Enrique Kinen ya él mismo. Ídem, nota 1, p. 60.

30. "*Desde que el 'yo conquisto' de Cortés se transformó en el ego cogito cartesiano o en la 'Willen zur Macht' de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del 'conquistado', del 'pensado' como idea o de la 'voluntad impotente' (porque domina-*

"pobre", la noción de filosofía como actividad política e ideológica, la afirmación de la originalidad y de la autenticidad inherente a la misma FdL creada, así como la referencia al peligro del pensamiento occidental y del populismo ingenuo como amenazas inminentes para las propias naciones latinoamericanas, eran algunos de los elementos más significativos con los que este movimiento de filósofos argentinos nacía[31].

El panorama intelectual de la época parecía corroborar las tesis de Dussel. Desde 1970, en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador de Buenos Aires, área de San Miguel, se venían celebrando todos los años las llamadas Semanas Académicas dentro de las cuales la joven FdL iba adquiriendo ciertas dosis de oficialidad[32]. Además, el grupo adquiría carta de naturaleza en 1971 dentro del II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia, Córdoba. Entre el Congreso y las Semanas Académicas, se fueron presentando una serie de trabajos centrados básicamente en los temas de la dependencia y la función que la filosofía y el filósofo tenían dentro de la situación histórica que estaban viviendo. En Alta Gracia, Dussel presentaba la ponencia titulada "Metafísica del sujeto y libera-

---

da), un pensar crítico metafísico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende pensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de 'sentido'". Ídem, p. 62.

31. Ídem, pp. 60-62.

32. De entre ellas, las más destacadas fueron: la Primera, de 1970, relativa al pensamiento argentino; la Segunda, del año 1971, sobre el papel de la FdL y la TdL latinoamericana; y la Cuarta, del año 1973, titulada "Dependencia cultural y creación cultural en América Latina" .A esta se le añadió en el mismo año, un Simposio complementario sobre la FdL. La revista Stromata las recoge en sus números 112, enero-junio de 1972, y 112, enero-junio de 1974. El Simposio en el n° 4, octubre-diciembre de 1973.

ción"[33] y Juan Carlos Sacannone otra: "La pregunta por el ser en la filosofía actual"[34], Entre ambas, con un fuerte matiz ontologista de corte heideggeriano, se planteaba el carácter dominador y la voluntad de poder inherente al pensamiento europeo representado por la modernidad. Su "Ser", expresado por medio de la metafísica de la sustancia y del sujeto, era el único fundamento del mundo. Su esencia coincidía con lo absoluto, cerrando la opción a otras formas de manifestación óntico-ontológica, a otros modos culturales. América Latina era el primer continente que sufría los efectos de sus acciones y la primera comunidad de vida que introyectaba, engañada, sus discursos, sus valores y sus principios[35]. La de-*strucción* de la naturaleza y del marco conceptual del sujeto opresor y el descubrimiento de la dialéctica de la dominación eran los primeros pasos para llegar

---

33. Aparecida en *Temas de Filosofía Contemporánea*, Sudamérica, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32; también en el libro de Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, pp. 85-89. Según el autor argentino, es la primera publicación que sobre FdL se ha hecho. Ver E. Dussel, "Retos actuales sobre...", op cit., pp. 13-14 y nota 4, p.27.
34. Publicada posteriormente en *Stromata*, n° 4, octubre-diciembre de 1972, Universidad del Salvador, Buenos Aires, pp. 593-596.
35. Sirvan de ejemplo las elocuentes palabras y extensa cita de Enrique Dussel: "*Toda esta metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío. El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como 'naturalmente dominado '. Es decir, el europeo, y por ello, su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópolis imperial y ha logrado, por una pedagogía inconsciente pero prácticamente infalible, que las elites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una 'cultura de silencio', y que, sin saber decir 'su' palabra, sólo escuchen -por sus elites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados*". Ídem, pp. 86-87; también ver Scannone, op. cit., p. 593.

a establecer una nueva racionalidad no discriminadora, una nueva filosofía latinoamericana propia y sincera, que expresara la potencialidad de su cultura[36].

El nuevo espíritu marcado en Medellín de preanuncios dolorosos del parto de una nueva civilización, de una nueva época, contagió a estos pensadores[37]. Dentro de las Semanas Académicas la del año 1971 mostraba ya el sentir común de la existencia de esta nueva filosofía que venía a integrarse en el mismo camino abierto por la TdL[38]. De nuevo, sendos artículos de Enrique Dussel y de Juan Carlos Scannone[39] vuelven a dar constancia de la existencia, no de un sólo pensador, sino de un grupo de pensadores que están planteando la posibilidad de un pensar "*que descubre las notas originarias de la comprensión existenciallatinoamericana del ser*"[40]. Otra vez se repetían los planteamientos anteriores pero ahora de forma más detallada. Retomando el término *analéctica* utilizado en la obra del filósofo alemán B. Lakebrink, *Hegels dialektische. Ontologie und die thomistische Analektik*[41], como pensadores cristianos emplean el método

36."*El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia es que descubra la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser; La tarea de la filosofía latinoamericana que intenta superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano, dependiente, oprimido*". Dussel, ídem, p. 87; Scannone, ídem, pp. 594-596.

37. Ver Scannone, ídem, p. 595.

38. Ver presentación de Juan Carlos Scannone en el número 112 de la revista *Stromata*, de 1972.

39. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana" y "La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador", publicados en *Ídem*, pp. 53-89, y 107-150 respectivamente.

40. E. Dussel, op. cit., p. 53.

41. Ratingen, 1968. Referencia tomada de Scannone, "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana" , en *Stromata*, Universidad del Salvador, n° 112, enero-junio de 1990, nota 4, p. 80. Para más detalle, su libro *Teología de la liberación*

tomista e ignaciano de la *analogía* para ir descubriendo tanto la estructura hermeneútica de lo que acontece en América Latina como novedad histórica, como su nuevo horizonte de comprensión[42]. En concreto, interpretan la dialéctica hegeliana introduciéndole determinadas categorías y determinadas perspectivas propias del pensamiento de Heidegger y de Levinas[43].

Al cimentarse Occidente sobre un discurso totalizador en el que la identidad, la indiferencia, lo general, lo abstracto, lo sistemático y la repetición de *lo Mismo*, no dan opción a un horizonte trascendente que se sitúa más allá de él. *La apertura ante el misterio* abierta por Heidegger y el marco de la exterioridad levinasiano, permite la apertura al Otro equivocadamente encubierto. La analogía o la *metafísica de la alteridad* permite salir del solipsismo en el que incurre la modernidad, liberando a aquellos seres humanos nunca reconocidos como tales una vez incorporados al son que marca el uniformismo dominador de Europa[44]. La pobreza, la miseria, el hambre, son las pruebas más elocuentes del rechazo que Occidente ha desempeñado sobre América Latina. La nueva FdL debe hacerse eco de aquellos individuos que han sido discriminados al no ser reconocidos como tales. Sus culturas, sus tradiciones, sus costum-

---

y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Sígueme, Salamanca, pp. 133-186.

"*La expresión 'analéctica'... se refiere a una 'dialéctica' abierta a la alteridad ética del otro, la novedad histórica y la trascendencia, inspirada por la analogía, pero entendiendo a ésta en forma dinámica, dialéctica e histórica...* " .Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico, *Stromata*, julio-diciembre 1986, p. 380, nota 28.

42. Dussel, op. cit., p. 53; Scannone, op. cit., p. 108.

43. Scannone, op. cit., p. 121; Dussel, op. cit., pp. 62 ss.

44. Dussel, ídem, pp. 62-66,68,80; Scannone, ídem, pp. 116 y 120.

bres, han sido amputadas por otra cultura basada en una concepción existenciaria del ser ambiciosa y excluidora de otras posibles particularidades ontológicas. La analéctica permite mostrar tanto el mecanismo encubridor de las mediaciones basadas en la ontología de la modernidad, como describir el proceso ontológico que permita la liberación del continente.

En esta misma línea fueron surgiendo una serie de publicaciones en las que colaboraban, junto a los autores citados por Enrique Dussel, otros filósofos. Es el caso de los trabajos colectivos *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana y Cultura popular y filosofía de la liberación*[45]. En

45. Edit. Bonum, Buenos Aires, 1973 y 1975.
Casi todos los trabajos del primer libro también aparecen en el número 1 de la revista *Nuevo Mundo*, tomo III, Buenos Aires, enero-junio de 1973. Hay escritos del teólogo brasileño Hugo Assman y de los pensadores argentinos Horacio Cerutri Guldberg, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio de Zan, Anibal Fornari, Daniel Enrique Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Agustín de la Riega, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel.
En la contraportada hay una especie de declaración de principios bajo el título de "A manera de manifiesto" en la que se reconoce la elaboración conjunta de una FdL: "*La Filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro... Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino filosofía de la liberación... Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario*".
Aparte de estos dos libros, también se crearon una serie de colecciones y revistas que desempeñaron la función de oráculos públicos de transmisión de esta FdL. Además de *Stromata* y Nuevo Mundo incluso se extendió el radio de difusión, hasta ese momento limitado a Argentina -por lo menos en esta forma de entender la FdL-, con la fundación por este grupo de la Revista Latinoamericana de Filosofía, cuyo número primero de 1975 fue el más significativo. También aparecieron *Megafón, Hechos e Ideas* y la colección *Filosofía y Liberación Latinoamericana* editada en México por Edicol. Ver Cerutri, *Filosofía de la liberación...*, pp. 31 y 305 ss.

ellos se pueden comprobar las concepciones y los planteamientos comunes que de la FdL tienen casi todos sus firmantes. Predominando un fuerte componente fenomenológico, el discurso de la modernidad está en el ojo del huracán. Su mayor defecto ha sido ocultar un supuesto sustrato existenciario que desde siempre ha permanecido vivo en el seno de la misma cultura latinoamericana, en las costumbres populares, en el propio carácter de sus habitantes conformado a lo largo del tiempo[46]. En el proceso de de-*strucción* desempeñado por los filósofos argentinos, bajo el signo de la dominación, Occidente ha encubierto mediante su proyecto basado en el individualismo y en la voluntad de dominio -representado filosóficamente por Enrique Dussel con el cogito cartesiano-, a otro proyecto histórico-social, el universal situado, hondamente escondido en el ethos popular, que las entrañas de la conciencia de aquellas mayorías que más han sufrido la humillación y el desprecio han ido, a la vez, conservando y generando en forma de una memoria común[47].

---

46. "*La situación cultural de dependencia, nos muestra... dos formaciones culturales en pugna, cada una de las cuales es utilizada como arma de lucha por la hegemonía. De un lado, las masas populares con un 'núcleo ético-mítico' definido como resistencia a la opresión ya la penetración cultural; del otro, las elites subdominadoras con sus categorializaciones enajenadas y enejenantes que tienden a integrarnos a un sistema central de valores dictados por el mundo metropolitano*". Osvaldo Ardiles, "Ethos, cultura y liberación", en *Cultura popular y ...*, p. 25. También ver p. 27.

Dussel concretiza esa dualidad de proyectos ontológicamente. La modernidad es la Totalidad. La Exterioridad, arraigada en lo popular, es la instancia desde la que se rompe toda forma de dominación. Dussel, "El método analéctico...", op. cit., p.122.

47. *La revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro* como "lo otro", al *pro-yecto liberador*. Dussel, "El método...", op. cit., p. 131.

Ardiles habla de lo oculto que, "*expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente con la voluntad de dominio del opresor secular; las masas popu-*

La FdL tendrá como finalidad *clarificar* ese mismo proyecto histórico-social e insertarlo dentro de su propia historia, que será de liberación porque, en cierta medida, la otra historia de ocultación y marginación permanente ha ido provocando una serie de reacciones singulares, positivas, llenas de contenidos amplios de justicia y solidaridad, como formas alternativas de "contrachoque" o de defensa, con las cuales se ha podido ir saliendo adelante[48]. El proyecto de liberación queda encarnado en aquel colectivo que con más intensidad y que más directamente ha sufrido la ignorancia y la indiferencia de la mentalidad cientificista de la modernidad: los condenados de la tierra, los pobres, los apartados de la mesa pública y estatal, que quedarán identificados bajo el término pueblo[49]. El uso de la hermeneútica de los

---

lares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar cuchichean; si no pueden gritar pintan paredes" ."Ethos... " , op. cit., pp. 31-32.

48. "*La memoria de sus padecimientos y de sus luchas, así como de los valores concretos y permanentes que inspiraron esas luchas del pasado y las hacen renacer con nueva fuerza en cada coyuntura propicia. La profunda y larga experiencia acumulada en la práctica de la resistencia a la opresión y al engaño; la sabiduría que se adquiere en la escuela del dolor y en la disciplina del trabajo*". Julio de Zan, "Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional", en *Cultura popular...*, p. 117.

49. Para Ofelia Schutte, este proceso de recuperación cultural se realiza bajo los dominios de una politización fenomenológica mediante el uso de la categoría "pueblo" . "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación...", op. cit., p. 20.

Los pobres "*cuestionan éticamente con su pobreza y opresión al mundo de dominación y lucro del que son la excreciencia marginal y marginada. El punto de partida del nuevo lenguaje está dado por la interpelación absoluta, aunque histórica y estructuralmente determinada que surge del clamor (muchas veces mudo) de los pobres* ". J.C. Scannone, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. {Hacia una filosofía de la religión postmodema y latinoamericanamente situada)", en *Hacia una...*, pp. 237-238.

Casalla entiende por comunidad al "*agrupamiento de voluntades individuales que ...organizan un modo común de convivencia y de gobierno... Más cuando una comunidad produce su agrupamiento sobre bases multitudinarias que recogen una ancestral memoria común y el anhelo de un destino también común, nos hallamos en presencia de un Pueblo*". "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoa-

símbolos elaborada por Paul Ricoeur será el instrumental decodificador de sus valores, de sus necesidades y de sus demandasso.

Por otro lado, la misma filosofía latinoamericana es subida al estrado, Como Occidente ha sido quien ha importado sus modelos, hasta ahora no ha habido una forma de pensamiento autóctona capaz de indagar los problemas reales de las sociedades y culturas latinoamericanas. Desde sus inicios, la filosofía "*ha quedado huérfana de calor popular y desentendida del destino de las masas explotadas*"[51]. Es la FdL la primera que posibilita la autenticidad tanto de su propio quehacer, como de la cultura popular que presenta determinadas virtudes independientes del espíritu enajenador ilustrado[52]. Se va más allá al concebirla incluso como la

---

mericana contemporánea", en *Hacia una...*, p. 45. Esencial es su artículo "Algunas precisiones en torno al concepto 'pueblo' ", en *Cultura...*, pp. 35 55.

50. Recuperar por medio de la reflexión "*la fuente simbólica, como logos latente proferido por nuestros pueblos en su práctica cotidiana que ya tiene suficiente marco histórico*". Aníbal Fornari, "*Política liberadora, educación y filosofía"*, en *Hacia una...*, p. 157 ss.; "*La razón profunda de ser de una cultura es la de brindar un horizonte simbólico que me posibilita la realización de un proyecto existencial*". Rodolfo Kusch, "Una lógica de la negación para comprender a América" , en *Hacia una...*, p. 172. Para Scannone, existen símbolos, mitos, celebraciones simbólicas que si se desideologizan de todo escapismo histórico, y se conservan sus valores propios, darán a la praxis histórica de liberación "*una dimensión de gratuidad, de humanidad, y de apertura a la trascendencia, que la hará auténticamente humanizadora y liberadora sin dejar de ser eficaz*". "Trascendencia...", op. cit., p. 244.

51. Osvaldo Ardiles, "Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica (prolegómenos para una filosofía de la liberación)", en *Hacia...*, p. 14. "*En la América indo-ibérica no ha existido una tradición filosófica autóctona, que reúna los caracteres de propiedad, originariedad y originalidad, esto es, que nos pertenezca como expresión de nuestras necesidades específicas, que hunda sus raíces en nuestro origen y que haya aportado nuevos enfoques o ideas al acerbo cultural de la humanidad, partiendo de nuestros especiales problemas teóricos*". Ídem, p. 21.

52. Sólo una filosofía capaz de "pro-ferir un 'logos' crítico-liberador susceptible de coadyuvar al proceso superador de la dependencia" será auténtica. Ardiles, ídem, p. 24.; "*Este pensar analéctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente post-*

más importante forma de conocimiento. Ella nos posibilita llegar al fundamento último de las cosas.

Como se entiende que hay un a priori antropológico sobre el que se asienta todo acto de comprensión y un núcleo ético-mítico que lo rodea, la filosofía en tanto metafísica debe encargarse de desentrañarlos. La filosofía primera "*pregunta por el primer principio y último fundamento, uno de todo, en el orden del ser, del pensar y/o del actuar*"[53]. El papel del filósofo tiene que estar completamente vertido sobre la cultura popular y sobre su sujeto generador. Las actividades de interpretación, mediación y desciframiento conformarán los puntos fundamentales de la relación entre la dualidad intelectual/pueblo. El pensador renuncia a la voluntad de poder y se pone a la escucha de la sabiduría popular. Por ello, la dimensión ética, política y la ideológi-

---

moderna y superadora de la europeidad". Dussel, "El método analéctico...", op. cit., p. 123; la filosofía latinoamericana nacerá "*si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nord-atlántico (europeo, ruso y americano)*". ídem, p. 133; También mirar M. Casalla, "Filosofía y cultura...", op. cit., pp. 46 ss.

53. J.C. Scannone, "Filosofía primera y...", op. cit., p. 367.
Osvaldo Ardiles, utilizando el "mundo-de-la-vida " husserliano, refleja bastante bien estos puntos de vista. Da constancia de la existencia de un "mundo dado inmediatamente y percibido en nuestra vida cotidiana, intuido experimentalmente en nuestra existencia pre y extra -científica " , que viene a ser el fundamento de toda actividad racional y científica. Existe como una especie de "evidencia originaria " de intuiciones populares que nos lleva a la "*constatación del rol del pueblo como fundamento y fuente de toda cultura*". Es necesaria una hermeneútica adecuada que sea "*capaz de sacar a la luz los condicionamientos estructurales de una cultura enajenada por la opresión, y de señalar las vías posibles para que emerja la novedad radical de nuestro ser histórico-social*". De ahí la primacía de lo óntico-ontológico de la praxis fundado en la manera como el hombre social se las tiene que ver con el mundo. El hombre posee diferentes modos de habitar en él, de constituirlo y de realizar su ser. Es el "*ethos*" -o "*ezos*-". Cada cultura tiene el suyo particular reflejándose en sus instituciones, normas, obras artísticas, etc. La especificidad de cada cultura da un sentido de identidad, de orientación existencial a los colectivos humanos. La filosofía desvela la peculiar estructura ontológica que subyace en ellos."Ethos, cultura...", en *Cultura...*, pp. 17, 18, 20 y ss. En la misma línea, Julio de Zan, ídem, pp. 89 ss.

ca van agarradas de la mano de la filosofía en un mismo proceso de praxis social[54].

6. ALGUNAS DISCUSIONES EN EL SENO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Todo este maremagnum de publicaciones y trabajos descritos hasta ahora venían a confirmar el acuerdo casi unánime sobre la existencia de una FdL. El término aparecía como una creación *consciente, intencionada y consensuada* por toda una pléyade de filósofos. Pero no era oro todo lo que relucía. El clima de acuerdo y de uniformidad del movimiento pronto empezó a resquebrajarse. No existía una misma manera de ver las cosas, y por tanto, la imagen mostrada no era del todo correcta. Inmediatamente a su nacimiento fueron apareciendo determinados trabajos en los que se ponía en duda la validez y la homogeneidad del pensamiento expuesto, llegándose incluso a afirmar que ni siquiera era digno para utilizar la palabra *liberación*. Las discrepancias no sólo se quedaban en una pequeñas diferencias metodológicas. Desde el plano teórico, subyacían distintos enfoques con los que interpretar los hechos. Y desde el horizonte práctico, los papeles que debían jugar tanto el filósofo como la filosofía en el complejo proceso de *liberación*, no eran ni únicos ni comunes. Incluso, en ese mayor o menor vínculo teórico-práctico, se llegaría a poner en peligro la

54. El filósofo debe saber-oír la voz del pueblo para saber-servirle. E. Dussel, "El método... " , op. cit., pp. 124 55.; Filosofía como "una actitud de servicio que no puede distanciar las palabras de las obras al comprenderse esencialmente como ética y poner su fundamento en el que sufre". Daniel E. Guillot, "La mala conciencia del filósofo latinoamericano", en *Hacia una...*, p. 168; y J. C. Scannone, "Trascendencia...", op. cit., pp 238 55.

vida de alguno de los autores relacionados con la FdL, debido a concretas y desafortunadas declaraciones públicas realizadas por determinados colegas de profesión, como causa de las desavenencias existentes entre ellos.

Por otra parte, incluso había quienes, aún reconociendo la vigencia del movimiento como tal, cuestionaban sus posibilidades categoriales y metodológicas de cara a un futuro próximo e inmediato[55].

Intentaremos centrar todas estas cuestiones. En primer lugar veremos la puesta en duda, manifestada por Horacio Cerutti, de que realmente la FdL fuera un movimiento filosófico. También entraremos parcialmente en la disputa referida a la única, nueva y válida originalidad implantada por el grupo, para después penetrar en algunas de las cuestiones de fondo sobre las que se cimentaban las discrepancias doctrinales.

6.1. El cuestionamiento del movimiento

Horacio Cerutti Guldberg fue quien con más decisión e insistencia pública salió a la palestra para demostrar la cara contraria al consenso. En varios trabajos, entre otras cosas, ofrece una sistematización detallada de los pros y los contra rélativos a la constitución de la FdL como generación o movimiento homogéneo, y de los defectos y las virtudes de

55. En este sentido, el trabajo de Joaquín Hernández Alvarado, que bajo el sugestivo título de "¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?", ponía en duda el futuro virtual de la FdL. En concreto, denunciaba la excesiva sujeción que la FdL tenía del término económico de "dependencia" elaborado por Cardozo, Gunder Frank y Dos Santos, entre otros. Tal subordinación era un inadecuado punto de partida para criticar el pasado cultural latinoamericano. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, tomo III, Salamanca, 1976, pp. 379-399.

sus construcciones teóricas, así como de las influencias del contexto intelectual y sociopolítico de la época[56].

En su libro, comentando en casi su totalidad el trabajo de Dussel presentado en Morelia, Cerutti se detenía en la afirmación que el filósofo y teólogo argentino hacía al dotar con rango de *generación y/o movimiento* a la FdL. Y le intentaba demostrar que no explicaba debidamente el fenómeno dentro del marco conceptual en que se movía[57]. Además de la elección poco feliz del término, según se desprendía de la definición ofrecida por Ortega y Gasset, para que se pudiese hablar de la constitución de una generación, al menos deberían concurrir dos notas características. Una, era tener la misma edad con un margen máximo de quince años. Otra, tener algún contacto vital[58]. Ninguna de las dos concurría en este caso, pues entre los miembros nombrados por Dussel, se daba tanto la situación de que algunos se llevaban una diferencia cronológica mayor al límite permitido[59], como el hecho de que hubiese diferencias ideológicas y

56. Los de los trabajos son "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía latinoamericana contemporánea" , en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, tomo III, 1976, y *Filosofía de la liberación latinoamericana*, cfs. supra.
Con posterioridad ha publicado otros escritos con la misma temática, donde reiteradamente y ya cansado, abunda en los mismos temas, haciendo valer esa frase que dice: "En la historia está todo dicho, pero como nadie se entera, hay que volver a repetirlo". Véase "Aproximación histórico-epistemológica a la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Prometeo*, n° 5, enero-abriI1986, pp. 39-51; y "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation" , en *The Philosophical Forum,* vol. XX, n° 1-2, 1988-1989, pp. 43-61.
57. No lograba así contextualizar un hecho que era mucho más complejo y mucho más problemático que lo que se deducía de su exposición (Ver su *Filosofía de la liberación*..., p. 30).
58. Tomada de! libro de Julián Marías, *El método histórico de las generaciones,* Revista de Occidente, 3" ed., 1961, p. 93. Ver H. Cerutti, op. cit., p. 32.
59. Así por ejemplo, el mismo Dussel nació en 1934 y Cerutti en 1950. Y está el caso de Arturo Andrés Roig, conectado de alguna u otra manera con la FdL, que le vio nacer el mundo en 1922.

opciones políticas que abarcaban todo el espectro posible. Y para que fuera *movimiento*, sus miembros tendrían que estar unidos en pos de ciertos objetivos comunes[60]. Habría que flexibilizar mucho los términos utilizados para que pudieran encajar con la realidad.

Ya incluso Juan Carlos Scannone dejaba entrever ciertas posiciones distintas al reconocer que en el seno del movimiento existían dos tendencias con diferencias marcadas. Basándose en la doble clasificación metodológica mostrada por Ricoeur en su *Le conflit des interprétations*, nos hablaba de un *camino corto* y de un *camino largo* como medios de reflexión concreta de los acontecimientos histórico-sociales del momento[61]. El primero se basaba en un enfoque fenomenológico y analítico existencial y trataba de ir a la raíz de la realidad, pretendiendo descifrar directamente su fundamento último, mientras que el segundo se servía de las mediaciones simbólicas sociales y políticas para interpretar el discurrir histórico del hombre y sus instituciones. El teólogo y filósofo argentino insistía en la posibilidad de que se produjera un acercamiento entre una y otra vía, porque las consideraba complementarias. Pese a sus diferencias metodológicas, apostaba por una colaboración entre las dos. No obstante, su deseo se alejaba de la realidad, pues detrás subyacía un distanciamiento entre ambas tendencias de tal amplitud que era imposible aunarlas.

---

60 H. Cerutti, ídem, p. 33.

61 División proyectada de la TdL a la FdL. Años más tarde, Scannone clarifica esta distinción. Ver "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana" , en *Stromata*, n° 112, enero-junio de 1990, p. 76.
Por medio de la "vía corta" se realiza una crítica radical y global de la realidad. Por la "vía larga ", la crítica es pausada, a través de las mediaciones y los métodos analíticos. Véase, E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana ", en *Latinoamérica*, n° 10, 1977, p. 89.

En este sentido, Horacio Cerutti expresaba la cerrazón de la idea. Como prueba de la refutación del panorama enclaustrado y casi resuelto ofrecido, limitativo de la riqueza de pensamiento existente en Argentina en esos momentos, aprovechó esa misma dualidad del camino corto y el camino largo pero para expresar la disconformidad que existía entre uno y otro. No es que las dos vertientes pertenecieran a un mismo movimiento, sino que la radical oposición que las embargaba, rompía cualquier idea o proyecto sobre su posible constitución. No había un único movimiento uniforme o heterogéneo dividido en su interior sino que, más bien, eran dos líneas filosóficas, internamente tampoco uniformes, que no poseían el más mínimo indicio significativo de constituir un movimiento común. No se trataba sólo de metodologías distintas con objetivos comunes. También las finalidades y objetivos propuestos diferían. Más que dos partes de un único edificio, eran dos edificios colocados uno enfrente del otro. El camino corto y el camino largo venían a representar posiciones diametralmente opuestas entre sí, sustentadas sobre un grave y sustancial trasfondo compuesto tanto de perspectivas y de planteamientos teóricos como de elementos o acontecimientos relacionados con el contexto histórico-político argentino del momento.

El mismo Cerutti ofrecía otra clasificación que, aún manteniendo el espíritu, no empleaba los mismos términos ofrecidos por Ricoeur. Por un lado, y abanderados por Enrique Dussel, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch y Osvaldo Ardiles, estaba el calificado como sector populista. La razón de llamarlo así residía en el hecho de que todos sus integrantes pretendían constituir una alternativa académica que fuese expresión de la ideología populis-

ta-peronista, adheriéndose, cada uno de ellos, a alguna de las variantes que presentaba su proyecto político[62].

Por otro lado, estaba el denominado sector crítico del *populismo* formado por Manuel Ignacio Santos, Severino Croatto, Arturo A. Roig, el mismo Cerutti y algunos esbozos críticos de Juan G. Wille, Gustavo Ortiz y Hugo Ortega Cazenave, entre otros. Su marco de acción quedaría subordinado al derrocamiento de los planteamientos del sector populista[63].

Dicho esto, contrastando las tesis de Cerutti con las opiniones de Dussel y Scannone, y tomando en cuenta la opinión de Julián Marías que considera a las *"generaciones como órbitas históricas, cuya línea está flanqueada por un campo atractivo*"[64], es decir, como centros de gravitación social y cultural causantes de que los hombres puedan sentirse atraídos, identificados e integrados, en vez de que hubiera un único centro de gravitación más bien aparecían dos: uno referido al tema de la liberación abordada desde una filosofía considerada nueva y original, fundante de toda

62. Si en el I Congreso Nacional de Filosofía del año 49, celebrado en Mendoza se quiso presentar a nivel internacional la ideología de la Tercera Posición o tercerismo dotando de fundamentos filosóficos la concepción política de Perón, el II Congreso de 1971 en Córdoba, tuvo similar objetivo. Se quería vender la imagen de que se disponía de un programa capaz de llevar en volandas a la nación sin necesidad de ayudas foráneas. "Ubicación política...", op. cit., p. 354.
El espectro político, que cubrían los miembros de este sector, iba desde posiciones propias de los expopulares cristianos simpatizantes de la tendencia revolucionaria del peronismo, reflejada en los Montoneros, pasando por las tendencias de los militares de ultraderecha peronistas y nucleados en el grupo "Reconquista" de Salta, hasta terminar en doctrinas difusas de corte indigenista, siempre arrimadas a la derecha peronista. Ídem, p. 356.

63. Ídem, pp. 356-357. Según Cerurti, Croarto, Santos y él mismo casi se convirtieron en contraideología teórica de la ideología populista. También de espectro político variado: marxistas independientes simpatizantes del ERP y de los Montoneros, militantes del Partido Popular Cristiano y del FREJULI, etc. Ídem, p. 357.

64. Ídem, p. 170. Referencia tomada de la primera edición de 1949.

forma de conocimiento y de acción, que rompía con las ontologías europeas del ser, y abierta a un horizonte denominado *Exterioridad*. El otro centro caracterizado, a pesar de la heterogeneidad y dispersión de sus componentes, además de por ser contrario a toda esta forma de ejercer el pensamiento, considerado instrumento de fundamentación del extremadamente ideológico discurso populista, por no querer adquirir el rótulo de la *liberación* como un objeto subordinado a una teoría.

Los discursos empleados por cada sector manifestaban las diferencias de fondo y de forma que regían entre sí. Si el discurso populista abogaba por el establecimiento de una metafísica ético-política fundante del discurso científico y de la praxis política -filosofía primera-; consideraba al filósofo un abanderado privilegiado de la *liberación* y renegaba de la tradición del pensamiento latinoamericano -no de la cultura popular-; se oponía, además, al uso de la categoría de clase, sustituyéndola por la de *pueblo*, mostrando su oposición al marxismo; y, por último, rechazaba el método dialéctico para sustituirlo por el método analéctico[65], el discurso crítico del populismo, además de preocuparse en indagar problemas de carácter epistemológico, ideológicos y hermenéutico, criticaba el platonismo y el idealismo en el que incurría el primero; reclamaba la tradición filosófica latinoamericana; y entendía a los aspectos socio económicos y de clase como condicionamientos a tener en cuenta en todo análisis filosófico y científico[66].

---

65. Ídem, p. 357.
66. Ídem, pp. 357-358. Según la posición tomada, el concepto de liberación y su relación con la filosofía cambiaría. Mientras el discurso populista consideraba que la liberación debía esta subordinada a la filosofía, el discurso disidente pensaba que cualquier teoría debía estar a merced del proceso histórico de liberación.

6.2. Antecedentes inmediatos

De la multitud de elementos sobre los que se centraba la discusión entre ambas posturas, mención especial merece aquel apartado referido a la supuesta originalidad y originariedad de la FdL, y muy relacionado con la polémica Zea/Salazar Bondy. Según los populistas, por primera vez se había roto con el discurso universalista abstracto de la filosofía moderna-europea. La alteridad permitía un repensar toda la filosofía con una nueva lógica. Como la hecho hasta ahora estaba rodeado de la lógica de la dominación occidental, había que rechazarlo. Sólo en la tradición popular se encontraban los medios necesarios. Por primera vez, la filosofía tenía la oportunidad de hacer algo novedoso y auténtico[67].

Frente a ellos, los filósofos críticos del populismo manifestaron la falsedad de sus argumentos porque sus emisores, en ningún momento habían roto con el discurso metafísico occidental. Por más que revistieran adjetivacionalmente su pensar, con palabras como ética, política o liberación, reiteraban el topos estructural de la filosofía que pretendían superar -aquella modelada en el aristotelismo-. Además, el pasado más que ser infravalorizado debía ser recuperado críticamente. Era imposible renegar de una historia labrada no sólo por un supuesto pueblo sino también y, sobre todo, por hombres concretos[68]. Por tanto, a pesar de ese afán de novedad exclusivista que los autores argentinos populistas pregonaban, marcado por un espíritu de liberación nunca

---

67. E. Dussel, "La 'Filosofía de la liberación' en Argentina", en *Cuadernos salmantinos*... III, pp. 365.
68. Ver Horacio Cerutti, "Ubicación política...", op. cit., p. 358.

hasta ahora tan claramente manifestado, el movimiento, que quería autodotarse del don divino de la creatividad, no surgía de la nada. Poseía otros antecedentes insertos en el mundo del pensamiento que iban a marcar a muchos de sus integrantes, hasta el punto de ser considerables condicionantes de la lógica seguida en sus planteamientos. Veamos algunos.

Hugo Osvaldo Ortega Cazenave en un trabajo publicado en 1976, señalaba tres vertientes cercanas e inmediatamente anteriores, que guardaban una significativa relación con la FdL y que en la Introducción hemos destacado[69]:
a) Daba constancia primero, del tratamiento que sobre la dependencia había realizado Leopoldo Zea. El maestro mexicano, con una densa actividad intelectual a sus espaldas e influido por José Gaos, Ortega y Gasset, el historicismo, el existencialismo y también por determinados planteamientos del venezolano Ernesto Mayz Valenilla, con inquietudes similares, llegaba al umbral de la FdL que seguidamente pretendía consolidarse como un nuevo pensar. Esto se corroboraría en el Simposio de 1973, complementario de las IV Jornadas Académicas y relativo al tema de un filosofar de la liberación latinoamericano, cuando se invitó al mismo Zea y a Augusto Salazar Bondy a participar. El marco nacional, más que extender sus fronteras al ámbito continental, coincidía con los problemas acaecidos en otros países de la región, demostrándose un reconocimiento de la unidad de preocupaciones

69. H. O. Ortega Cazenave, "El surgimiento de la filosofía de la liberación", aparecido en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, pp. 339-340. Influencias que Joaquín Hernández Alvarado también menciona en su artículo.

sobre el asunto. No había, por tanto, una única titularidad argentina [70].

b) Como actividad cultural previa, Ortega Cazenave se refería a la vertiente marcada por los pensadores cristianos de la TdL y su afán de reflexionar la praxis histórica, ahondando en la matriz histórica de la que surge la vida del pueblo desde la fe, en favor de los explotados, y ayudándose de la comprensión científica y filosófica.

c) Destacaba la vertiente procedente de las ciencias sociales con la Teoría de la Dependencia y su crítica a los planteamientos desarrollistas, así como la puesta en claro de la dependencia en la que América se encontraba con respecto a los países desarrollados.

Para este autor, el clima de la época era propicio para que existiera un diálogo interdisciplinario entre todas estas ramas del saber. La FdL debía, entonces, participar en el mismo[71]. La conciencia crítica de la dialéctica dependencia-liberación incentivaba el análisis de la capacidad y autoafirmación del hombre latinoamericano.

---

70. Zea presenta la ponencia "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", y Bondy, "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", ambas aparecidas en *Stromata*, n° 4, octubre-diciembre de 1973, pp. 399-413 y 393-397 respectivamente.

Pese a ello Cazenave indicaba algunas coincidencias en el movimiento. Básicamente a través de los planteamientos de Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Mario Casalla señalaba como puntos comunes el cuestionamiento del sistema capitalista y la desvelación del ser que ha ocultado. Y aunque no hubiese un único prototipo de humanidad, no se trataba tampoco de defender un antieuropeísmo radical. El objetivo era evitar nuevas subordinaciones. Ídem, pp. 344-346 y 348-349.

71. Ídem, p. 344. Diálogo, por otra parte, puesto en duda por Horacio Cerutti: "*aceptar como hipótesis de trabajo esta relación entre 'teoría de la dependencia' y 'teología' y 'filosofía de la liberación' no implica, de ningún modo, abrir juicio sobre la presunta interdisciplinariedad en que puedan haberse desarrollado estas prácticas* ". *Filosofía de la...*, p. 69.

Otros antecedentes de mayor composición filosófica y más lejanos que los citados por Hugo O. Ortega Cazenave, pero siempre dentro de un margen de proximidad, serían los explicitados por Arturo Andrés Roig y el propio Horacio Cerutti.

Desde que Sarmiento tematizara oficialmente la dualidad incompatible del ser argentino en *Facundo*[72], donde la realidad porteña y avanzada de Buenos Aires se enfrentaba a la realidad campesina y anquilosada de las zonas del interior, permanente ha sido la temática de la ruptura y el desarraigo que supuso para el argentino desde el *descubrimiento*, toda su historia, su mismo carácter y su propia idiosincrasia. Llena de migraciones, trasvases culturales, cambios mentales y crisis de personalidad, Argentina será concebida como el desarrollo *lastrado* de su propio ser. Los problemas de la identidad cultural y del ser que la sostiene se convierten en una crónica y perenne enfermedad.

En la década de los cuarenta del presente siglo, surgieron determinadas filosofías de corte ontológico que venían bien a cuestionar la coherencia histórica de Argentina, extendible a América ya indicar su defectividad, o bien a autoafirmar la propia capacidad de los americanos, comprendiendo positivamente su historicidad y su cotidianeidad[73]. El impac-

72. Véase Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo (civilización o barbarie)*, Espasa Calpe, 1934.

73. Reflejadas en autores como el mexicano Edmundo O'Gorman, el venezolano Laureano Vallenilla Lanz, el chileno Félix Schwartzmann, y los rioplatenses Ezequiel Martínez Estrada, ya desde los años treinta, Eduardo Mallea, Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro, H. A. Murena y Alberto Caturelli. Ver Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E., México, 1981, pp. 139 ss.; María Elena Rodríguez de Magis, "La ideología de la historia latinoamericana" , en *Latinoamérica*, Centro de Estudios Latinoamericanos, n° 2,1969, especialmente pp. 105-111; Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1971, pp. 152 ss.; Adolfo Sánchez, *Antología filosófica argentina del siglo XX,* Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1965, pp. 207 ss., pp. 249 ss., y pp. 273 ss.

.to que con posterioridad ejercieron sobre el pensamiento argentino fue notable, resultando que las posiciones populistas de la FdL estarían fuertemente influidas tanto por las primeras, conocidas con el nombre de las *ontologías* del ser *americano* como por las segundas, denominadas *ontologías* del *ente americano*[74]. De esta manera, no se eximían del condicionamiento de una tradición que se vanagloriaban en negar.

Las primeras más o menos partían del trauma que supuso el nacimiento y el origen histórico del continente. Al quedar sesga da la personalidad de los americanos, según estos autores, ésta se dividiría en una tesitura maniquea de dos dimensiones. Para algunos una de esas caras sería positiva, pero para otros sería negativa. A través de mundos de esencias y de apariencias, de purezas y de impurezas, de vidas degeneradas y de vidas creativas, se quería explicar cómo estaba conformada la estructura ontológica americana. Por un lado, estaba el terreno labrado por lo autóctono, por lo puramente originario, lo previamente existente a la modelación que la cultura occidental iba a ejercer y que iba a permanecer como oculto, como encubierto, en un silencio de penumbras difusas que el progreso cohibía, pero que yacía

---

74. Véase A. A. Roig, op. cit., pp. 157 ss.
Horacio Cerutti menciona especialmente las tesis de los "parricidas" H. A. Murena y Alberto Caturelli. Afirma la recuperación de Murena por los sectores populistas de la FdL, y especifica que gran "*parte de la ética de la liberación que construye Enrique Dussel podría entenderse como un diálogo subterráneo y no explícito con la obra en general de Caturelli y muy especialmente con América Bifronte*". *Filosofía de la...*, pp. 174 ss.
Hay que tener en cuenta que para Roig, muy cercano a las posiciones de Leopoldo Zea, la importancia del tema de la historicidad es grande, porque reconocer la historicidad del hombre es reconocer su humanidad. Si se niega la historia de un individuo, de un grupo o una cultura, se está descreditando su capacidad humana. Todo su libro está enfocado desde esta perspectiva. Quiere dar constancia de la autenticidad que, desde siempre, ha tenido la cultura nacida en América.

latente, expectante, amenazante. Por otro lado, estaba el mismo espíritu traído de Europa, emancipador, progresista, moderno. Los papeles podían invertirse, al considerar que lo precolombino y lo popular era lo degenerativo y lo europeo lo más positivo. Además, de la mezcla nacida entre ambos, podía salir un ente peor parado, anónimo, sin historia. Los intelectuales argentinos y/o rioplatenses más significativos son Ezequiel Martínez Estrada[75], Eduardo Mallea[76], H. E. Murena[77], y Alberto Caturelli[78]. Llevándolas hasta sus

75. Buscando una salida a la soledad, a la impotencia y a la finitud del hombre en abstracto, desde la particularidad contextual argentina, Martínez Estrada acudirá al mito del gaucho como el santuario que le proporcionará los resortes adecuados con los que poder adquirir seguridad y con los que poder agarrarse en un mundo de desconciertos y desorientaciones. Véase, Juan José Sebrelli, *Martínez Estrada una rebelión inútil*, Palestra, Buenos Aires, 1960.
76. Mallea nos hablará de una Argentina visible y de otra invisible, pero ahora la dualidad pasará de la oposición sarmientina entre el campo y la ciudad, a un enfrentamiento entre un hombre, cuya fisonomía moral es la de las ciudades bañadas por el artificial espíritu europeo, y otro hombre entendido como una instancia originaria, "cuya fisonomía moral es el de nuestra naturaleza no desvirtuada, de nuestra naturaleza natural". *Obras Completas*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1961, p. 356. Ver también Rodríguez de Magis, "La ideología de la historia Latinoamericana", op. cit., p. 109.
77. Extendiendo la dimensión argentina a toda América, en *El pecado original de América*, Murena señala que ésta entra en la historia -inexistente previamente- de forma anómala, brusca, fracturada. Como si el mismo autor fuera un espíritu del pasado reencarnado que puede hablar en nombre de todos, reniega de todo antecedente precolombino y se ubica en Europa. Pero, lo hace como aquel que ha sido expulsado de ella. *El pecado original de América*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965, especialmente, pp. 155, 156 y 159.
78. Caturrelli distingue dos Américas. Una no develada por el espíritu: "Veteroamérica" .La otra es la América descubierta por la razón de la modernidad. El problema surge cuando de la mezcla de ambas nace algo sucio, corrompido, inmaduro y bastardo. Ver su *América bifronte. Ensayo de ontología y filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires, 1961, pp. 64-66 y 80.
Edgardo Fernández Sabaté, sobre el problema del ser americano en Caturelli, escribe: "*en el ámbito del ser originario (presencia muda) está el ser americano anterior al descubrimiento; lo americano emerge, pues, como de-velación del ser por el espíritu cristiano y América es bifronte en cuanto, por un lado, hay la originariedad muda y hostil y, por otro, la originalidad del acto descubridor y, entre ambos, la agonía por la succión de lo originario (o por la aparición de lo " bastardo" que no es ni europeo ni americano): tal es el drama de América, pero también su apertura a una originalidad intransferible*". En A. Caturelli, *La filosofía...*, p. 208.

últimas consecuencias, de las interpretaciones manifestadas por estos autores, deduciendo lo que de común tienen, nacían secuelas negativas para las personas que han formado parte de ese pasado. El ser humano, por naturaleza, es un ser histórico. Si la historicidad del continente queda anulada o puesta en entre dicho, lo mismo sucede con la humanidad de sus habitantes y el interés de sus productos culturales. Según los casos, el indígena, el mestizo, el negro, el obrero, etcétera, serán puestos entre paréntesis porque no tienen ni el nivel ni el mérito suficiente para demostrar que son seres que se gestan y se hacen en el tiempo. De esta manera totalizaron un discurso que eliminaba o ignoraba a determinados colectivos.

Como contrapartida para Arturo A. Roig, englobados en torno al desarrollo de las ontologías del ente americano, autores como Estrada, Virasoro y Nimio de Anquín, venían a cuestionar estos planteamientos por considerarlos como trasfondo de una ontología del ser y una filosofía de la conciencia desde las que se trataba de justificar la realidad deficitaria de América y de sus hombres, dentro de formas que podían considerarse manifestaciones de un discurso opresor. En vez de que se diera protagonismo al ser, concepto absoluto y uniforme, considerado inauténtico y defectivo, sería el ente, concepto relativo y variado que a pesar de estar coartado, representaba la novedad positiva siempre dinámica y latente en América. La explicación la daba Roig por los acontecimientos sociales ocurridos en la época[79]. Pasada la década infame, tras una etapa de gobiernos oligárquicos y anti-populares como el de los sectores militares encabezado

79. Ídem, pp. 157 ss.

por el general Justo y el de Roberto M. Ortiz, la tradición intelectual argentina se vio obligada a atender el proceso social y político de masas nacido tras el impresionante crecimiento demográfico en las ciudades. La movilización política populista liderada por Perón obligó a los pensadores argentinos a explicar el fenómeno, intentando dar las bases de un pensamiento fundamentador ajeno a las formas del saber opresivo vigente[80].

Los planteamientos existencialistas y el pensamiento conservador alemán -sobre todo heideggeriano- ayudaban a conformar una ideología nacionalista e, incluso a veces, de carácter fascista que aparecía como el bloque principal de los discursos. Empujados por el populismo peronista, el problema del ser y del ente proporcionó el instrumental explicativo de los hechos. Frente a un pasado cohibitivo y marginante, el pueblo venía a ser la fuerza irruptora, la alteridad que dividía la uniformidad del statu quo cerrado y elitista. Hasta entonces encubierto, pero siempre existente, sería el ente el que seccionaba y fragmentaba al ser acabado y perfecto. Es "*la riqueza y el peso ontológico del ente lo que nos permite descubrir la carencia del ser*"[81].

Gracias a estas filosofías se abría un frente contrario a las concepciones que totalizaban la realidad eliminando posibles alternativas. La parcialidad de todo mirar, su inserción en el todo social y el respeto de la alteridad como elemento motor de la novedad de la historia[82], abrían caminos

80. Arturo A. Roig, op. cit., p. 159.

81. "*El ente no es, pues, lo 'caído' respecto del ser, sino su emergencia misma, y su destino queda sometido al de los entes que habrían quedado liberados de un 'a priori' ontológico determinante*", Ídem, p. 163.

82. "*Las ontologías del ente se habrán de constituir como una respuesta al "despotismo de la razón", que acentuando la univocidad concluye por negar toda alteridad,*

que se prometían felices. Pero no fue del todo así. Lo fue a medias. El filósofo argentino declaraba que la FdL replanteó la problemática de la emergencia de la humanidad explotada, pero ambigüamente. Lo que debería ser una forma crítica más de las totalidades objetivas que frenaban la novedad del proceso histórico, se elevó a un tipo de filosofía que quería ser el punto de partida de una nueva y una auténtica historia, pues determinados sectores se excedieron a la hora de dar protagonismo al movimiento, concediéndoles un papel de autenticidad único y originario, como nunca hasta ese momento había existido en la historia de la filosofía latinoamericana, cayendo así en el error de negar valor y rango de historicidad a lo que hasta entonces se había realizad[83].

Horacio Cerutti, haciendo referencia también a las *ontologías del ser y del ente americano*, mencionaba la conexión existente entre el pensamiento argentino peronista de los años cuarenta y algunos de los filósofos de la liberación de los años sesenta-setenta[84]. Estos incurrirían en el error de querer explicar una realidad en la que todo individuo debía participar en su conformación, por medio de un discurso cuya lógica y retórica estructural sólo desvelaba la actividad protagonista de un grupo reducido de intereses. Esta sería la razón de que se les acusara de utilizar el concepto de *liberación* restrictivamente, por ser objeto de un uso ideológico e

---

y como un intento de pensar la realidad desde el punto de vista de las categorías de natura naturata y de natura naturans, resolviéndose por la prioridad de la segunda sobre la primera". Ídem, p. 160.

83. Ídem, p. 169.

84. Ejemplos son la recuperación que se hace de Murena, Raúl Scalabrini y Arturo Jauretche, así como de los aportes de Leopoldo Marechal y Castellani. Ídem, pp. 174 ss. Esto lo podemos comprobar, a título de ejemplo, en casi todos los trabajos presentados en el volumen *Cultura popular y filosofía de la liberación*, supra.

interesado. Además, de la interpretación que determinados sectores de la FdL hicieron de las *ontologías del ente*, nacerían unas consecuencias tan nefastas que el término *liberación* sufriría un vaciamiento de contenido, quedándose en lo puramente formal y perdiendo toda la carga positiva que supone implicar a todos los miembros de una sociedad y no sólo a unos pocos.

Por tanto, los planteamientos de estos autores se asemejarían a las estructuras de las *ontologías del ser*, llegándose a confundir con ellas, se rechazara o no el valor del espíritu precolombino anterior al *descubrimiento*. América se encontraba escindida en dos mundos, su realidad estaba dividida, su incorporación a la historia había sido caracterizada por la anomalía, por la disfuncionalidad. Uno de esos mundos, el implantado por la civilización occidental, encubría al otro que solía generalmente adjudicarse a aquella instancia, esencia o carácter originario del continente, marginándolo. Como era la hora de tiempos nuevos, había que buscar la forma de sacar a la luz, de desocultar la personalidad natural que el mundo encubierto poseía. El método para hacerlo solía ir acompañado de un mecanismo de conocimiento contrario a la racionalidad de la modernidad: la intuición, la fe, lo irracional. Era la filosofía en su versión ontológica, la primera forma de conocimiento que fundamenta al resto. De ahí que esto provocase que muchas de las categorías de la FdL estuvieran *amenazadas* por el hálito de la ambigüedad, de la oscuridad y de la inconcretud.

Además, ahondando en el cuestionamiento del afán exclusivista de la FdL, consideraba que la historia filosófica latinoamericana era rica en ejemplos de un pensamiento con un valor, con una calidad y con un grado de validez más que

suficientes. Así, y entre otras cosas, además de las actividades realizadas por la generación de Nimio de Anquín y de Astrada, hacía referencia a la preocupación mostrada por el grupo *Hiperión* mexicano acerca de lo latinoamericano ya la importancia que tanto la polémica abierta entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, como la influencia de sus aportes suscitaron entre alguno de los filósofos argentinos conectados con la FdL[85]. Por ello, al afirmar que en 1974 se popularizó en los círculos latinoamericanos la FdL, que parecía presentarse como integrando un movimiento renovador y cuasi revolucionario, no lo reduce al ámbito argentino y lo extiende además a México, Perú y Ecuador[86]. También indicaba lo contradictorio que resultaba el hecho de que un grupo de filósofos se considerasen como creadores de un pensamiento original, de un nuevo *logos*, cuando hacían uso de parte del mismo instrumental con-

---

85. Con el ejemplo del Hiperión, como el mismo Cerutti dice, no se quiere marcar la especificidad del mismo, sino todo lo contrario. Más bien ttata de quitársela a aquellos que la reclaman como propia de la FdL argentina. Ver su *Filosofía de la liberación*, pp. 53-54, nota 34. Sobre la polémica Zea/Salazar Bondy, y la decisiva influencia del filósofo peruano, ídem, pp. 162-167. Ver además su artículo "Aproximación histórico-epistemológica...", op. cit., p. 45. También apoya la defensa que Zea realiza sobre la continuidad del discurso histórico y de la tradición del pensamiento latinoamericano. En "Ubicación...", op. cit., p. 352.
Como contrapunto de la importancia que Zea y Salazar Bondy tuvieron, Dussel los considerará como pensadores cercanos, pero nunca como fundadores o inspiradores del movimiento. Está convencido de que la filosofía que practica, junto a otros autores, es única, original y originaria de ellos.
Por otra parte, el mismo Cerutti concisamente contextualiza el supuesto movimiento de FdL bajo la influencia de la heterogénea teoría de la dependencia y la también variada TdL. Tal influencia, en la mayoría de los casos, será defectuosamente interpretada (denominada por el filósofo argentino-mexicano "auto-imagen divulgada"). Ídem, especialmente los capítulos II ("Teoría de la dependencia, ¿una docttina?", pp. 68 a 112) y III ("Teología de la liberación": hacia una herméutica co-creadora y co-redentora", pp. 113-154).
86. Véase su artículo "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana " , op. cit., pp. 351-360, especialmente, p. 353. El hecho de nombrar a Ecuador se debe, entre otras cosas, al exilio sufrido allí por Arturo A. Roig y el mismo Cerutti.

ceptual que criticaban. Es decir, como hemos visto, el frente principal contra el que se alzaron era la cultura europea. y paradójicamente, sería una porción de su filosofía la que les serviría de principal manantial a determinados planteamientos de la FdL[87].

6.3. Diferencias y discordancias de fondo.
El problema del populismo

El contexto histórico-social argentino en la década de los sesenta, pero sobre todo de los setenta, escoltado por los acontecimientos continentales e internacionales desarrollados desde unos pocos años atrás, se prestó decididamente a crear un clima lo suficientemente intenso para que la filosofía se hiciera eco de los afanes liberacionistas del momento.

Los efectos producidos tanto por la Revolución Cubana como por el proceso de descolonización de los pueblos del Tercer Mundo, ocasionaron un fuerte impacto sobre la intelectualidad latinoamericana[88]. El binomio dominación-libe-

---

87. A título de ejemplo cita como fuentes, además de los mencionados Hegel, Heidegger, Levinas y Ricoeur, a Spengler, Husserl, Jung, Stern, Marcuse... *Filosofía de la...*, pp. 205,207,211-213. También habla de la presencia en ellos de los más caros principios de la tradición cristiana occidental, siendo influidos además de por la fenomenología, Heidegger, Ricoeur, Blondel, la Escuela de Frankfurt, etc. Ídem, pp. 356.
El cubano Pablo Guadarrama y su grupo de trabajo, destacan el conocimiento que los miembros de la FdL poseen del pensamiento occidental siendo herederos de sus últimas corrientes, formándose incluso en alguna de sus variantes fundamentales -hegelianismo, existencialismo, fenomenología, existencialismo, neotomismo-. Asimismo hacen mención a la heterogeneidad de fuentes teóricas a las que acuden, entrando en ellas tanto antecedentes latinoamericanos como europeos: Hegel, Freud, Gramsci, Karl Korsch, George Lukacs, José Carlos Mariátegui, Fromm, Zubirí, Marcuse, Bloch, Paulo Freire, Fidel Castro, Althusser, el Che, Paul Ricoeur, etc. Ver P. Guadarrama, "El humanismo en la filosofía latinoamericana...", en *Islas*, pp. 175, 178 y 181-185. Ver también Joaquín Hernández Alvarado, " ¿Filosofía de la liberación o...?", op. cit., pp. 385-392.
88. H. Cerutti, "Aproximación histórico...", op. cit., p. 44.

ración se tradujo en dos bloques de respuestas teórico-prácticas, íntimamente relacionados entre sí, destinados a resolver la dualidad en favor del segundo término. Uno se refería al papel que la filosofía debía desempeñar para poder conseguir la transformación revolucionaria en los niveles de lo social y de lo nacional. El otro bloque, inmerso en el primero, se centraba en el propio valor que la filosofía había tenido en el pasado, y seguía teniendo en el presente como expresión de su capacidad para atender las necesidades y los intereses de los latinoamericanos. De esta manera este saber, que tampoco se eximía de la dependencia histórica con Europa, intentaba participar en el levantamiento de sus sociedades para la consecución de su autonomía en nombre de la libertad y de su procura existencial en nombre de la igualdad.

Ahora bien, la interpretación de ambos horizontes no obtuvo ni un consenso absoluto ni un acuerdo generalizado. En lo que tocaba al ámbito argentino, mucho menos. La figura de Juan Domingo Perón y la fuerza de su proyecto político interpretado por los grupos de poder dominantes, complicaron aún más el camino para llegar a un mínimo acuerdo social y/o nacional con el que poder salir de la miseria en la que se encontraba la mayoría.

La supuesta FdL y todo el conflicto doctrinal que en su entorno movió vinieron a reproducir la misma complejidad política e ideológica implícita en el discurso peronista. La llegada de Perón en 1973 no supuso un gran cambio de sentido de la ideología que desarrollara a partir de 1943[89]. En-

89. Elíseo Verón y Silvia Sigal, "Perón: discurso político e ideología ", en Alain Rouqué (coordinador), *Argentina, hoy*, Siglo XXI, pp. 151 y 174.

tre otras notas significativas, su lógica argumentativa se cimentaba sobre la utilización de la categoría *pueblo* y sobre la procedencia de donde venía el propio líder: un exterior absoluto en el que la degradación, el deterioro y el conflicto no tenían cabida. La relación de él con el pueblo, supuesto sujeto destinatario de las mejoras sociales, era como una especie de servicio de alguien que se debía a su gente. La relación del pueblo hacia él se asentaba sobre la consideración del colectivo como actor social pasivo. Todos debían tener fe y confianza en su líder y prestarle la ayuda necesaria[90]. Al proceder de un espacio diferente al de la sociedad y al del estado, su retorno se asemejaba a la figura de un *redentor o Mesías*[91]. Todo aquel que no aceptara su doctrina era considerado enemigo de la nación. El maniqueísmo y el dogmatismo que esto suponía eran evidentes[92]. El populismo implícito y explícito saltaba a la vista. Su intencionalidad no iba más allá de una aparente actitud de cumplir unas promesas embaucadoras de la voluntad popular marginada. Además, mediante el concepto de pueblo desviaba el punto de mira del conflicto social hacia el exterior, dirigiendo los sentimientos nacionalistas hacia un espíritu antiimperialista y anti-capitalista[93].

---

90. Ídem, pp. 156-159.
91. Ídem, p. 160.
92. Elíseo Verón y Silvia Sigal explican que el proyecto peronista implicaba necesariamente la unidad privilegiada con el colectivo de los argentinos. Ser argentino era ser peronista. Como consecuencia, "*no querer lo que Perón quiere, es ser un renegado, es ser un mal nacido, es ser indigno del nombre de 'argentino'* ". Toda posición política diferente sería artificial, destinada a dividir. Ídem, pp. 180-186.
93. T. Torres describe el populismo como aquel movimiento político "*que se basa, para su eficacia, en amplias motivaciones de masas a partir de una retórica de contenido fundamentalmente emocional y autoafirmativo, centrada en torno a la idea de "pueblo" como depositario de las virtudes sociales de justicia y moralidad, y vinculada a un líder habitualmente carismático, cuya honestidad y fuerza garantiza el cumplimiento de los deseos populares*". También añade el uso persuasor que

No obstante, pese a la construcción discursiva de aparente integración y, aunque la sociedad argentina tenía puestas casi todas las esperanzas en el regreso de Perón -en cierta manera, había una pasión desmesurada por considerarlo como el salvador de la nación tras un período lleno de dictaduras militares y pseudodemocracias controladas-[94], tal como se fueron desarrollando los hechos, lo que parecía una salida adecuada, pasó a ser una acentuación del conflicto social y de las disputas por adquirir los centros de decisión.

El creador del justicialismo no poseía el mismo poder de antaño. Muchos fueron los malintencionados que quisieron aprovecharse de ello, haciéndose pasar como los intérpretes legítimos de su proyecto político. A nivel académico sucedía otro tanto de lo mismo. Determinados intelectuales pequeño-burgueses pretendieron constituirse en un reducido grupo-élite de profesionales al servicio de los sectores sociales dominantes. y para ello elaboraron la denominada FdL[95]. La misma lógica del discurso peronista, pero a otra escala, casi se reproducía en sus pensamientos. Su vértice: el aparente protagonismo dado a los sectores marginales y mayoritarios por representar la exterioridad al sistema dominado por el capitalismo[96], Las respuestas preventivas contra sus

---

realiza de palabras sin contenido, el rechazo que siente por la política y por las ideologías, la apariencia de anti-statu quo, de anti-imperialismo y anti-elitismo que conlleva, y la creación que realiza de la antítesis pueblo/antipueblo. Ver " El populismo. Un concepto escurridizo ", en *Populismo, caudillismo y discurso demagógico*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, pp. 159-180.

94. Según Leopoldo Zea, el regreso de Perón, más que un triunfo personal, "*lo es del peronismo. Olvidada la primera etapa de gobierno de Perón, el peronismo se ha transformado en una gran esperanza*". Presentación al libro de H. Cerutti, *Filosofía...*, p. 12.

95. H. Cerutti, "Aproximación...", op. cit., p. 45.

96. "*Todo el sector que he denominado populista de la filosofía de la liberación asentó su discurso sobre las ambigüedades de la doctrina populista del peronismo con toda la carga de modificaciones...* " H. Cerutti, *Filosofía de la...*, p. 200.

consecuencias no se hicieron esperar. Se advirtió el peligro, incluso detrás de la sugestiva, aunque no sincera, consecución de un acuerdo interclasista. No es de extrañar que el ambiente intelectual y universitario se llenara de conflictos, pasiones, odios, discriminaciones, envidias y endiosamientos. Estas razones y algunas más explican el hecho de que detrás del supuesto movimiento FdL hubiera todo un vacío de coincidencias, de objetivos comunes, de tipos metodológicos, epistemológicos, políticos, pedagógicos, etcétera. Un oscuro abismo irrumpía desde la raíz.

Como dijimos Enrique Dussel, Scannone, Mario Casalla y Carlos Cullen, entre otros, concebían la existencia de una instancia ontológica latinoamericana oprimida por Occidente pero pese a todo, distinta e independiente, arraigada en el ethos popular y manifestada en los conceptos de *pobre y/o pueblo*.

Para cimentar la crítica a la racionalidad o *logos* nordatlántico, los filósofos fenomenológicos argentinos utilizaron determinadas técnicas de justificación. Una de ellas era la de oponerle otra clase de racionalidad, aquella que había sufrido los efectos negativos provocados por la marginación. Al existir dos logos antitéticos, simultáneamente se dividía la naturaleza humana en dos vertientes. Una dominadora y otra, ajena a la dominación, liberadora. Ambas serían las que generasen la historia. Pero si la racionalidad dominadora decantaba erróneamente el transcurso de los acontecimientos, la racionalidad liberad ora los corregía. Venían a ser premisas que inspiraban de distinta forma el discurrir de los hechos. Lo más interesante de todo es que la racionalidad liberadora era entendida como una fuente de virtudes, desde donde el propio proceso histórico acudía

para que se desplegase toda su potencialidad. Calificada por Dussel y Scannone con el nombre de *Exterioridad* -entidad única representada por rostros varios, cuyo fundamento último es Dios y opuesta al *logos* de Occidente, denominado *Totalidad*-, en vez de que naciera, se hiciera, se desarrollara y se transformara *en y dentro* de la historia, resulta que era la historia la que quedaba subordinada a ella -en este caso para bien, mientras que la *Totalidad*, que sí estaba dentro de la historia, la conducía por caminos malignos-.

La consecuencia lógica fue que, por medio de la filosofía elaborada por ellos, se podía interpretar adecuadamente las normas propias de esta instancia alterativa. El filósofo, por tanto, como ya hemos dicho, pasa a un primerísimo plano. El método que ha elaborado le permitirá sacar a la luz tanto los principios como las demandas y reclamaciones que son inherentes a esa *Exterioridad*[97]. Para poder descubrir su esencia natural de carácter trascendente se requería el uso de la actividad filosófica. Era considerada como la mejor forma de conocerla, de desvelarla, pues su objeto se centraba en las condiciones previas a toda actividad ya todo conocimiento humano[98]. Lo histórico sólo interesaba en cuanto estaba subordinado y permitía captar el elemen-

97. Otro de los recursos de fundamentación es aquel que consiste en ignorar y rechazar todas las creaciones que en virtud de la racionalidad de Occidente se han creado. Como el pasado latinoamericano está invadido por la dominación, todo lo que se haya hecho en ese tiempo es inauténtico, imitativo. Es el momento de generar algo nuevo, apoyado en un horizonte hasta ahora ocultado.
98. Enrique Dussel explica que la FdL parte de la cotidianeidad sensible, del factum hegeliano, no para negarlo, sino para internarse en él. Y es auténtica filosofía, más que indagando, ordenando y reflexionando sobre la realidad, comprendiendo ontológicamente, desvelando el ser dominado. Mario CasaIla habla de un descubrimiento y una emergencia de la ya existente base cultural propia y autónoma. Bajo la influencia de Heidegger, la conciencia del hombre no es el punto focal básico de la filosofía sino el ser. Véase Hugo Osvaldo Ortega Cazenave, op. cit., pp. 345 y 347-348; y Joaquín Hernández Alvarado, ídem, p. 387.

to que le servía de soporte (una forma existenciaria de situarse ante la realidad: el *nosotros estamos*, el *estar siendo* y/o el *estar abierto al otro*)[99]. El filósofo servía así de interlocutor, de intérprete y traductor de las necesidades de la mayoría popular[100].

Otra de las afirmaciones de los discursos populistas de liberación era la de tachar como encubridor aquello que iba en contra de sus postulados. No compartir los presupuestos de la FdL no conllevaba, en ningún caso, un desempeño de

---

99. Gunter Rodolfo Kusch, reconocido como significativa fuente de influencia del grupo ontologista de la FdL, partía de la consideración de que el latinoamericano, teniendo su máximo exponente en la cultura indígena, poseía una condición existenciaria basada en el "estar", enraizada con la tierra, en oposición a la condición existenciaria del hombre europeo, cimentada sobre el "ser". De cada una surgirá un tipo de racionalidad diferente, representantes ambas de concepciones del mundo enfrentadas. La de la primera es la *lógica de la negación*, ajena a la dimensión espacio-temporal y sujeta al horizonte del mito, de los ritos y de los símbolos. La racionalidad de Occidente, en cambio, está cimentada en la *lógica de la afirmación*, donde se produce una adecuación proposicional en la que los sujetos se convierten en "objetos-cosas". En el horizonte simbólico de la cultura, y gracias a la intuición, se capta la integridad y la esencialidad del sujeto, cimentada en lo primordial de su relación o arraigo místico con lo telúrico. Incluso el supuesto momento primigenio, el "estar siendo" o el "estar así" predomina sobre los medios que lo posibilitan. Interesa vivir el proyecto pero no tomar los medios para realizarlo con efectividad. Esto le llevó a la bárbara afirmación de que es mucho más prioritario conservar y proteger la peculiaridad cultural como indigencia del existir mismo, que evitar la miseria y el hambre de América Latina. Véase "Una lógica de la negación para comprender a América ", en *Nuevo Mundo*, n° 1, enero-junio de 1973, p. 176; también Horacio Cerutti, *Filosofía de la...*, pp. 226-230; y el trabajo del grupo cubano *Pensamiento Filosófico Latinoamericano Contemporáneo. Segunda Parte*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, 1989, pp. 99-100.

En la misma línea, Carlos Cullen considera que el sujeto de todo filosofar es el pueblo, expresión de la sabiduría popular, y dotado de un núcleo ético-político y ético-religioso, heredado del proceso de evangelización cristiana. Si Kusch habla del "estar", Cullen del "nosotros estamos en la tierra" , expresión de la relación del pueblo con la tierra en la que vive. Dicha relación no es material, sino ético-religiosa, resultado de la creación y el contacto de Dios. Ver grupo cubano, *Pensamiento...*, pp. 100-101.

100. Horacio Cerutti afirma que se mueven en el terreno del mito del "autor" omnisciente y omnipotente, y prescinden en sus análisis de todo elemento o planteamiento de autocrítica ideológica. *Filosofía de la liberación...*, p. 207.

la actividad filosófica liberadora. Sólo sus partidarios se reservaban el derecho de la verdad, eximiéndose de cualquier componente deformador. No era de extrañar por ello, que uno de los centros de ataque y oposición fuese el pensamiento marxista y la utilización de alguna de sus categorías. Enrique Dussel lo tachaba de eurocentrista, porque no daba opción al desarrollo de la propia peculiaridad latinoamericana. Marx no llegó a afirmarla en su alteridad absoluta[101]. Para Mario Casalla el marxismo era un producto de la modernidad europea, compartiendo su horizonte ontológico de dominación[102].

Esta actitud escondía una estrategia de persuasión. Era propia de quienes se *olvidaban* de la importancia que la dimensión social poseía en el proceso de liberación. Su punto de mira se dirigía, más bien, a la dimensión nacional. Así, se convencía a los sectores más desfavorecidos para que, en vez de reclamar y echar la culpa al estado de sus carencias, la apoyaran en la lucha contra el enemigo foráneo. Mediante un acuerdo interclasista, propio del populismo, consideraban necesario obtener primero la independencia de Argentina con respecto a las grandes potencias del sistema capitalista. El conflicto social vendría después. El sector crítico, en cambio -consciente de tal artimaña-, privilegió la resolución de los conflictos desplegados dentro de las relaciones sociales y de clase. No había que esperar a conseguir la liberación nacional para obtener la correspondiente al hori-

101. Además, negaba sentido liberador a lo mítico y a lo simbólico de la cultura popular. La epifanía de Dios como exterioridad quedaba coartada. Imposibilita la llegada de un sistema distinto al capitalista. Ver su libro *Método para una filosofía de la liberación*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p. 258.
102. "Algunas precisiones en torno al concepto 'pueblo'", en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, pp. 41-42.

zonte social. Con posterioridad, algunos de los filósofos ontologistas, se dieron cuenta del acierto de esta perspectiva, reconociendo el error cometido por haberla rechazado. No obstante, esta rectificación sería considerada meramente formal, pues la lógica argumentativa de sus discursos fenomenológicos cimentados en la *Exterioridad*, seguía latiendo[103].

A nivel de categorías hermenéuticas esta pugna se reproducía con los conceptos de *pueblo* y *clase*. Según Casalla, el primero se presentaba "*como una categoría especialmente útil para pensar la existencia histórica en situación de dependencia y en proceso de liberación*"[104], mientras el segundo era una diferenciación humana económica en el todo social estructurado, que impedía estructurar la unidad de la nación como sentido y método de lucha revoluciona-

103. El mismo Dussel, con motivo de la política universitaria de las "cátedras nacionales", apoyada sobre la base del proyecto del Ministro de Educación Ivanissevich -denominada por ello, "misión Ivanissevich"-, recuerda que la noción ontológica de "nación" no clarificaba la diferencia cualitativa entre naciones imperiales y nacionales neocoloniales, ni entre clases opresoras y clases oprimidas. Dentro del movimiento de la FdL hubo personajes "acríticos" de la caza de brujas que supuso la ejecución de la "misión", contraria a que todo aquel considerado marxista desarrollara su actividad pedagógica en las universidades. Esto sirvió de detonante para que algunos se dieran cuenta de que no había "*liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*". E. Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción...", op. cit., p. 59.
Muchos de los pensadores que se inclinaron por la "vía corta", pasaron a la "vía larga". Juan Carlos Scannone preocupado en indagar fenomenológicamente los núcleos metafísicos de los proyectos de liberación del continente, así lo hizo por recomendación de Carlos Cullen -en este sentido ver J. Seibold, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", en *Stromata*, enero-junio de 1991, pp. 197-198-. Y Dussel, con el transcurso del tiempo, y por la multitud de críticas recibidas en su obra, irá rectificando su inicial ahistoricidad y concretando los condicionamientos económicos. No obstante, como dice Cerutti, ambos autores anteponen el "proyecto existencial" por encima de las relaciones de producción. Por no perder la filosofía su status de saber supremo, la "vía larga" es mera reiteración de lo ya sabido por la "vía corta". *Filosofía de la liberación...*, pp. 235 y 256 ss.
104. Ídem, p. 36.

ria por la liberación. El *pueblo*, además de que afirmaba al sujeto del filosofar latinoamericano concretizando la irreductibilidad y la especificidad de las capas oprimidas; era un pre-concepto que ofrecía un espacio crítico a los conceptos de *individuo* y *clase*, cada uno, respectivamente, señero de interpretación de las ideologías eurocentristas, totalizadoras y cerradas, liberal y marxista[105].

En el frente crítico del populismo, las opiniones sobre los puntos tratados fueron radicalmente opuestas. Hay que aclarar que, en un principio, antes de que salieran a la luz los verdaderos propósitos populistas sí hubo, entre estos pensadores de izquierda junto a sus oponentes, cierta homogeneidad de intenciones sobre lo que podía ser una futura FdL. Lo podemos comprobar en el propio Arturo Andrés Roig. Aunque también hablaba de una FdL, lo hacía, más que en el sentido de ser algo ya establecido con un programa por desarrollar -como pretendían los populistas-, mejor como una tarea por hacer y con la que poder ir constituyendo, dinámica y abiertamente, un movimiento todavía no nacido. Pero los hechos inicialmente previstos, se truncaron[lO6]. Horacio Cerutti así lo ha reconocido. Indicaba que sí

105. Ídem, pp. 41 y 53.

106. Para el maestro argentino, la FdL por hacer tendría una labor consistente en desenmascarar las totalidades objetivas opresoras y en elaborar categorías de integración que no restasen presencia histórica al hombre (ídem, p. 17). Este será el motivo de que nunca se haya considerado integrante de aquella FdL asociada a los autores "populistas" arriba mencionados. En un pequeño trabajo que forma parte de un monográfico colectivo sobre la FdL manifiesta que si apoyó al movimiento -reconociéndolo como tal-, lo hizo pero desde fuera de él, teniendo la esperanza de que su desarrollo se decantara según las premisas autocríticas y flexibles concebidas por el propio Roig. Esto no fue así. y lo peor de todo fue que al final esa FdL acabó siendo una iglesia de maestros y discípulos que hablaban en nombre del pueblo sufriente, degenerando así en proselitismo y mesianismo. Véase "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en *Nuestra América*, mayo-agosto de 1984, n° 11 titulado *Filosofía de la liberación*, p. 59.

hubo un programa de futura constitución, reflejado en la contraportada del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, entre muchos intelectuales de formaciones teóricas diferentes, pero cuando "*empezó a ser desarrollado política, ideológica y teóricamente, la unitaria caracterización se fragmentó en múltiples formulaciones*"[107]. Si la FdL era lo que Dussel y el sector populista decían, como mucho, estábamos ante un movimiento de filósofos cuyo último objetivo era todo aquello contrario a la liberación[108]. Arturo Andrés Roig, en el mismo Coloquio de Morelia del 75, a la par que Enrique Dussel se hacía eco del surgimiento de la supuesta FdL, presentaba un trabajo en el que discutía las tesis mencionadas arriba. Y lo hacía desde otra perspectiva, exponiendo otra forma de entender las cosas con una lógica mucho menos ontologista y con un cariz más marcadamente historicista.[109] Ya dejaba entrever su claro y

---

Redundando en lo ya dicho, Arturo Andrés Roig también les acusa de que colocan el punto de partida de la "conciencia de alteridad" fuera de la "conciencia social", dando así prioridad a las totalidades objetivas respecto de la facticidad histórica en cuyo seno se da lo ruptural, lo nuevo. "Bases para el tratamiento...", op. cit., p. 229.

107. Y la declaración "*sirvió para demarcar mejor la multivocidad polisémica de los términos iniciales*". En "Actual Situation...", op. cit., p. 46. (La traducción es nuestra).

108. Si "*la filosofía de la liberación se identifica con el sector populista, estamos claramente después de la filosofía de la liberación y la repudiamos como una nueva mistificación reaccionaria e idealista. En todo caso, las posibilidades de un pensar latinoamericano liberado y liberador se abren después, desde fuera de esa filosofía de la liberación...* ", *Filosofía...*, p. 293.

109. Ponencia titulada "Función actual de la filosofía en América Latina", que también aparece publicada en *La filosofía actual en América Latina*, pp. 135-152, y en su libro *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, CCYDEL/-UNAM, México, 1981, pp. 9-23. La paginación quedará referida a éste. Véase en especial, p. 19.

Aunque Roig se refiere más directamente al pensamiento latinoamericano realizado por los "fundadores", según el discutible método historiográfico de las "generaciones", sus críticas son proyectables, a la mayoría de los planteamientos del sector populista.

ya expuesto desacuerdo con aquellas concepciones filosófico-ontologistas -*ontologías del ser* o sistemas cercanos- que prescindían de la dimensión histórica del hombre. En su trabajo, refiriéndose también al objeto que la filosofía latinoamericana debía tratar en esos momentos, puso especial interés en dejar claro que *no existía una estructura ontológica original desvirtuada lueg*o -en este caso, el estar o la alteridad coartada por la dominación estructural ejecutada por Occidente-.

En este mismo sentido se manifestaron los integrantes del grupo salteño. No era posible ubicarse fuera del sistema por una mera expresión de deseos[110]. El hombre era "*un ser en desarrollo, inmerso en condiciones sociales e históricas dentro de las cuales ab initio se han dado sus posibilidades de realización o de frustración*"[111]. Todos nos encontramos insertos en un mundo de relaciones humanas desde las que recibimos o nos apropiamos de las formas culturales. La facticidad de la que partimos no es *pura*, no queda situada más allá de la contingencia, pues se encuentra situada en un contexto espacio-temporal determinado. Estos autores se negaban a aceptar la opinión de que América Latina poseía una única e inmaculada estructura ontológica, frente a la característicamente dominadora de Occidente. Destacaban que esto no era así porque existían diversos modos de alteridad, no uno sólo, en cualquier tipo de cultura o sociedad, que por ser objeto de discriminación, no adquiría inmediatamente el rango de positividad antropológica por venirle de un frente ajeno al mismo proceso de praxis histórica[112].

---

110. H. Cerutti, "Ubicación política...", op. cit., p. 357.
111. A. A. Roig, ídem, p. 19.
112. "*La conciencia de la alteridad, en la que tiene su raíz natural toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo... originario en cuanto surge espontáneamente*

De esta manera, hacían hincapié en la importancia de los condicionantes ideológicos, sociales y económicos, pues además de que eran elementos que afectaban a todos los individuos y grupos humanos, no a unos pocos, incluso participaban tanto en la creación, desarrollo y transformación de una cultura, como en la elaboración de un proyecto histórico[113].

En cuanto al filósofo, inmerso también en este maremagnum de influencias, no poseía una conciencia privilegiada acerca de la realidad dependiente y de su salida por medio de la liberación. y en lo atinente a la filosofía, esta no era un saber supremo -concebida como metafísica-, ni

---

*como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Es pues causada por hechos históricos, dentro de los cuales se destacan estructuras sociales en cuyo marco surge toda conciencia y dentro de los cuales es oprimida o liberad".*Véase su artículo "Bases para el trata - miento de las ideologías", aparecido en *Hacia una filosofía de...*, pp. 228-229. La "conciencia de la alteridad" es una forma de conciencia social no extraña a la de clase, siendo innecesarios para su manifestación Dios y el Ser. H. Cerutti, *Filosofía de la...,* p. 303.

113. Ídem. En este sentido, Severino Croatto, otro pensador crítico de la FdL fenomenológica y ontológica, y casi en una permanente refutación de los planteamiento de Rodolfo Kusch, resalta atinadamente el error que supone confiar en aquella cultura popular estructurada sobre una concepción del mundo, sobre un ethos y sobre una cosmovisión de carácter mítico. El concepto de "cultura popular" es ambigüo, por ello no hay que hipervalorarlo. Dejar al pueblo en su "estar" o en su modo de morar en el mundo supone el ejercicio de una "dominación", pues cerrarlos en su cosmovisión significa hundirlos en el silencio. Croatto se opone a la supuesta superioridad de la lógica de la negación sobre la lógica afirmativa de la técnica y de la ciencia, y dice: "*El indio puede rechazar la técnica por la forma "invasora" como le llega, o por la experiencia de frustración en sus intentos de recibir sus beneficios. Su rechazo es el rechazo de una dominación. No es que la técnica le haga mal... Dejar que sus ritos mágicos hagan innecesaria la técnica -como pretende por ejemplo R. Kusch-, no es ningún beneficio a la "América profunda", sino cavar una fosa profunda a lo autóctono para su dominación desde fuera*". Véase s. Croatto, "Cultura popular y proyecto histórico", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* III, p. 378. Para este autor, la labor de "concientización" popular es básica en la obtención de la obligada inserción de la cultura popular en un proyecto histórico, en una práctica concreta y social de liberación desde donde la reconstruirá, con una nueva simbólica, sacándola así de su mundo sacro, mítico y de tradición religiosa ajena al cambio. Ídem, p. 378.

era una actividad humana situada más allá de la realidad. Su objeto concretizado en la situación de pobreza tampoco se situaba fuera de la misma. La filosofía formaba parte de una realidad más compleja, estando condicionada por los sucesivos horizontes de comprensión que se iban dando con el transcurso del tiempo en cada cultura. Sí, existía un *a priori* antropológico, pero, a su vez, era, asimismo, histórico, no trans-histórico ni trascendente, y, además, estaba formado por una compleja estructura de elementos que se mezclaban entre sí en el tiempo y en el espacio[114]. La filosofía, por tanto, no era una actividad autónoma de la conciencia. Estaba inmersa dentro del proceso histórico. No partía de cero por medio de un acto de voluntad como pretendían los populistas. Se trataba de una práctica específica dentro de las prácticas conformadoras del todo social. Estábamos,

114. Definido como una estructura epocal determinada y determinante integrada por categorías intelectuales, estados de ánimo que dan sentido al discurso en el que se expresa el saber en relación al medio en que actúan. Esa estructura epocal queda vinculada a su pasado y a su presente. Roig sigue las premisas de Leopoldo Zea. El hombre es historicidad y está instalado en un mundo de donde recibe un "de donde" y un "a donde" que le prescriben su destino. Ídem, pp.11 y 17. Esta es la razón de que considere como valioso el pensamiento desarrollado en Latinoamérica.
Como ha indicado Horacio Cerutti, el enfoque de Roig liga indisolublemente la actualidad del pensamiento latinoamericano con su pasado. Es, por tanto, "*un pensar realizado desde una situación sociohistórica en función del Continente*". Pero el esfuerzo requerido presenta un notable obstáculo epistemológico: la facticidad desde la que parte todo pensar. Más que ser una evidencia inmediata y apodíctica, formada exclusivamente por "categorías intelectuales", es inmediata y asertórica, compuesta también por "estados de ánimo" que conforman un a-priori más complejo, es decir, una estructura epocal determinada y determinante de una "experiencia" en la que la conciencia social actúa significativamente. El hecho de tenerla en cuenta desmarca a la filosofía latinoamericana contemporánea de aquella filosofía de la conciencia desarrollada por los denominados "fundadores", -por ejemplo, A. Deustúa, A. Caso y A. Korn- apoyada sobre supuestos formalistas, sustancialistas, contemplativos y ahistóricos. Ver H. Cerutti, *Filosofía de la...*, pp. 59 ss.

pues, ante un acto segundo, no ante un acto primero que prevalecía sobre la praxis de liberación[115].
Tampoco extraña el que los disidentes del sector populista dotasen de una especial importancia al componente ideológico de todo discurso, incluido el suyo propio[116]. La ideología aparecía tanto como un parásito constante que había que desentrañar, paralizar sus efectos dañinos -en cuanto reflejos de los intereses de clase-, como un señero de integración y de identidad de los grupos humanos. Asimismo, concedían un extraordinario valor a los discursos políticos -en especial el de los marginados- ya la actividad de decodificación de los discursos opresores y contrarios a la

---

115. Ver el denominado "Manifiesto Salteño" de abril de 1974 reproducido por H. Cerutti. Ídem, p. 297. "*Afirmamos la prioridad absoluta y determinante de la efectiva liberación de nuestros pueblos, por sobre la elaboración de cualquier instrumental conceptual que acompañe, explique y/o ilumine ese proceso. Afirmación que implica la prioridad de la praxis sobre la teoría*". H. Cerutti, ídem, p. 304.
116. Que no es mero "reflejo" de las relaciones sociales en su pura facticidad. El pensamiento está estructurado por multitud de expresiones. Saber precisar la relación de la filosofía con los mismos, y con el sistema de conexiones de una época dada facilita el conocimiento de la realidad a la que se pertenece. No existen metalenguajes, sino lenguajes inmersos en el todo social. A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento...*, pp. 42 y 20-21.
Arturo A. Roig retoma la labor desarrollada por la "filosofía de sospecha" o, como el denomina, "de denuncia" , que en el siglo XIX abanderaron Freud, Nietzsche y Marx. Sus pensamientos provocaron la crisis de la filosofía del "sujeto" o del "concepto" e impulsaron el tratamiento de la filosofía del "objeto" o de la "representación". La primacía del "ser" da paso a la primacía del "ente". La voluntad de vivir, la intencionalidad y el deseo, y los intereses de clase ocasionan la ruptura de los conceptos puros. El hombre se encuentra situado en una dialéctica entre los hechos y las interpretaciones que, mediante las ideas, se realizan acerca de los hechos. Ídem, pp. 100 ss.
Decir que la ideología no es entendida exclusivamente como técnica de encubrimiento. Como ha señalado Rubén García Clark, la filosofía de Roig no es entendida como actividad intelectual autónoma, sino como actividad política, comprometida ideológicamente y susceptible de tomar conciencia de su compromiso con la sociedad en la que se encuentra inmersa. Ver "La historiografía de las ideas filosóficas en latinoarnérica: la propuesta de Arturo Andrés Roig", en *América Latina: identidad...*, p. 199. especial mención merece el artículo de Roig, "Bases para el tratamiento de las ideologías", op. cit., pp. 217-244.

historicidad del ser humano[117]. De esta forma, la alteridad se expresaba en la dialéctica generada dentro del propio proceso espacio-temporal. Era inmanente, no trascendente. Se generaba en el *más acá*, no en el *más allá*.
En cuanto al conflicto sobre el concepto de clase, como la categoría *pueblo* quedaba ajena a, o supuestamente, por encima de las relaciones de los individuos dentro del proceso de producción y, como se situaba en un lugar anterior al desarrollo del proceso histórico-social, servía como instrumento ideológico de los intereses peronistas. Bajo un fuerte espíritu anti-imperialista y anti-colonialista pretendían generar una unidad nacional imaginaria. Como contrapartida, antes que postular como sujeto a un mítico pueblo, había que asumir la tradición de los oprimidos, del proleta-

117. Conociendo el pasado del ambiguo y engañoso gobierno peronista, era natural que estos autores consideraran inoportuno y erróneo plantear una filosofía que se prestaba, por su propia estructura lógica, a apoyar expresamente la política reduccionista y excesivamente unipersonalista que en el pasado ejecutara Juan Domingo Perón. Reduccionista en cuanto a la acción discriminadora ejercida contra aquellos ideales contrarios al pensamiento justicialista -sobre todo si estaban relacionados con el marxismo-. Y excesivamente personalista por la exagerada tendencia a dar exclusivo protagonismo al "líder carismático y conductor" del pueblo argentino, junto a una elite de apoyo, en perjuicio de quienes aparentemente debían ser los actores y destinatarios de toda política nacional. Estos antecedentes sospechosos motivaban a gente como Horacio Cerutti, el mismo Roig, Gustavo Ortiz, Manuel Ignacio Santos y Severino Croatto, entre otros, para prevenir a los filósofos de que cayeran con sus filosofías en la tentación del discurso populista. De ahí la importancia de realizar una delimitación epistemológica de la misma con relación a otros discursos -en especial el científico y el político- y, además, con relación a los elementos ideológicos que hay en cada uno de ellos. Cerutti echa en cara al sector populista que asignen un papel predominante a la filosofía y lo hagan quienes realizan tal manera de pensar, convirtiéndose entonces, en privilegiados dirigentes de los sectores populares. Por contra, la pasión que acarreó la situación histórica y social argentina, encubrió a aquellos intelectuales que creían que era más adecuada una filosofía sin aires de grandeza, prudente, autocrítica y limitada y que podía reflejar mejor el espíritu de marginación que en ese momento mostraba el pueblo argentino. Pero fue el elitismo conductista de la "nueva generación" intelectual el que, paradójicamente, se propuso tomar las riendas del discurso filosófico de liberación.

riado latinoamericano, en la medida que se convertía en la teoría que el proceso de la liberación segregaba día a día[118]. El compromiso de la filosofía con el todo social debía ser, pues, consecuente, siendo su actividad una práctica más, como parte del proceso histórico que vive el país o el continente al que pertenece. De ahí la importancia y el valor de los condicionantes históricos, sociales, económicos y de clase. Será la dialéctica, no la analéctica, el método más adecuado para explicar la interrelación de estos fenómenos.

7. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DESPUÉS DE SUS INICIOS

El vínculo teórico que subyacía entre el peronismo y la FdL, según sus críticos, era claro. Los acuerdos y los desacuerdos, el consenso y el disenso sobre la constitución de un movimiento denominado FdL, quedaba en el aire. Siguiendo las tesis de Enrique Dussel, existía como tal. Siguiendo las de Horacio Cerutti y el grupo salteño, se cuestionaba y quedaba en entredicho. El período que comprende el regreso de Perón -sin olvidar los 18 años de exilio y todos los prolegómenos realizados para su venida-, pasando por su muerte en 1974, hasta el inicio, con María Estela Martínez, de los sucesivos, dramáticos e intolerables gobiernos militares auspiciados por las políticas de Seguridad Nacional, dejaba entrever que el destino parecía dirigirse en contra del desarrollo del supuesto movimiento, cuya virtualidad perdía fuerza a la par que la ideología peronista decaía. Su estruc-

118. Para Roig no existe una "ontología del ser nacional" .Como ya hemos dicho, no hay una especificidad cultural absoluta. "*La noción de 'pueblo' es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con lo que se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional". Filosofía, Universidad...*, p. 22.

tura doctrinal fue inoportuna desde el principio. Y lo cierto es que, una vez que la *ambigüedad* del discurso político populista quedó anulada, los integrantes de la FdL anunciada por Enrique Dussel, teniendo en cuenta las más que pequeñas matizaciones del sector crítico, se dispersaron, olvidándose la mayoría de ellos, de la creación del movimiento[119]. Cuando las fuerzas de ultraderecha se hicieron definitivamente con el poder, casi todo el mundo pasó a ser *sospechosos* de izquierda. No se libraron ni los miembros del sector crítico del populismo, ni aquellos populistas que se dieron cuenta de la importancia que la cuestión social poseía para la consecución de la liberación. Mientras algunos tuvieron que buscar obligadamente la salida del exilio, otros, exentos de sospecha, decidieron soportar las dictaduras, incluso casando con sus atroces programas. Esto motivó que se perdiera el contacto entre quienes hablaban de una FdL homogénea. La supuesta generación se quedó en nada. Pero, en honor a la verdad, la FdL no desapareció. Si bien la dispersión del grupo fue un hecho, Enrique Dussel no cejó en el empeño de establecer una FdL para toda América Latina. Ha sido el único que ha continuado defendiendo, expresamente, que lo que él realiza es una FdL. Y considera que su propia filosofía es la única que ha mantenido el espíritu inicial propuesto. Mientras que Juan Carlos Scannone, por ejemplo, abandonó voluntariamente el rótulo[120], el afán

119. El propio Dussel explica lo que ocurrió tras el exilio -desde 1975-: "*En ese tiempo, casi todos los cultores de la Filosofía de la liberación en Argentina, unos por la persecución otros por objetivo cambio de orientación, abandonaron este movimiento. Algunos me confesaron que no le veían futuro -y explícitamente dejaron la corriente, aunque después aparecerán como sus representantes, cuando los tiempos se vuelven menos represivos...-"*. "Retos actuales...", op. cit. p. 16.
120. Juan Carlos Scannone, inicialmente pieza básica del grupo, como ya hemos dicho, ha dado por terminadas las posibilidades aportativas de la FdL al consi-

personal que Dussel tiene por difundir la existencia, la virtualidad y la importancia de la propia FdL son inmensas. Es quien con más dedicación, con más convencimiento y con más tesón se ha encargado en crear, desarrollar y difundir una FdL -no hay más que ver los títulos de sus trabajos-. Ha puesto la mayor energía en constituirla siendo en la actualidad el único que mantiene -aunque lo niegue explícitamente, no así implícitamente-, la posición de ser el fundador y el señero de la FdL latinoamericana, por no haber renegado de ella en ningún instante[121]. De esta manera, el rótulo vendría casi a vincularse no sólo con sus aportes y con todos aquellos planteamientos ejercidos por los partidarios de su concepción filosófica, sino también con todos los debates, trabajos, seminarios, congresos, etcétera donde han estampado su firma o aparece alguna defensa o exposición de sus obras.

---

derar que ha llegado a su límite.Ya ha terminado su cometido. Ahora será la "filosofía inculturada" el nuevo espacio para desplegar una reflexión más acertada de lo popular. Si bien, en su momento, la FdL sirvió de camino para descubrir la cultura popular, ahora es ésta, con la reflexión que su tradición ha generado, la que adquiere pleno protagonismo. Por medio de una hermeneútica de la historia y de la cultura latinoamericanas se podrán manifestar todos sus rasgos novedosos y positivos. Ver su Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 17 y 88-89.

121.Tras haber descrito antes cómo, a finales de los 60, tuvo la original –y “originaria”-idea de implantar el discurso heideggeriano dentro de un "mundo" dependiente, una vez que la FdL adquiere dimensiones continentales, y refiriéndose a otros colegas argentinos, señala que nadie puede apropiarse de la titularidad del movimiento "desde ahora", debido a la gran difusión que ha adquirido. Es tal el deseo de que triunfe su filosofía, que no le importa quitarse méritos por su idea inicial sobre el pensamiento de Heidegger. "*El grupo originario* -dice- *no podrá pretender más controlar el discurso que sobrepasa en mucho el mundo donde naciera y la estructura categorial de sus primeros pasos. De la misma manera, ningún filósofo podrá desde ahora situarse como el “padre” de un movimiento que responde a una exigencia continental y popular profunda*". Ver "Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina" , en Libertaçao. Liberación, CEFLA, Porto Alegre, n° 1, 1989, pp. 16.

No obstante, a pesar de la reducción del grupo a un individuo y si bien, el movimiento como tal no ha sido continuado por casi la totalidad de sus iniciales precursores, entre ellos se sigue notando una relación de enfoque. Cada uno, de alguna u otra manera, ha conservado sus tesis iniciales, con la diferencia y con la particularidad de que ahora les han ido dando su toque personal. Por mucho que se quiera hacer ver lo contrario, siempre va a permanecer un vínculo implícito o explícito porque la lógica argumentativa de sus teorías no la han transformado.

Según Horacio Cerutti, el exilio más que provocar en ellos una experiencia generadora de nuevas posibilidades, fue una *experiencia traumática* y así, en vez de rectificar y arrepentirse, siguieron afirmándose en sus posiciones como si los años no hubiesen pasado en vano[122].

Para Arturo A. Roig, aunque muchos avanzaron hacia posiciones más progresistas no fue suficiente, pues no abandonaron los enfoques anti-historicistas marcada mente anti-dialécticos. Al permanecer los presupuestos ontologistas no lograron superar el inicial populismo, pese a reformularlo con posiciones atenuadas y críticas[123]. Las consecuencias son claras. La polémica y el conflicto no han cesado. Y aún dura hasta nuestros días[124].

---

122. "Actual situation...", op. cit., p. 45.

123. Arturo A. Roig, "Cuatro toma de posiciones", en el monográfico sobre la FdL de *Nuestra América*, n° 11, mayo-agosto 1984, p. 58.

124. Un gran porcentaje del conflicto se centra en los problemas ofertados por Enrique Dussel. Si antes se hablaba de una generación joven, ahora se habla de la FdL de Dussel y su recepción en América Latina.

En honor a la verdad, este autor ha ido perfeccionando su sistema filosófico completando y rectificando determinados puntos de fondo y de forma -para muchos sólo han sido sucesivos parcheos a un planteamiento indefendible-. También ha salido a la palestra para defenderse de las acusaciones de sus críticos. Por ejemplo el artículo más significativo en el que se desmarca del populismo ingenuo es "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucio-

Por supuesto, como antes ya señalamos, la época en la que se llevó a cabo casi la totalidad del debate en torno a la FdL no es la misma que la actual. El tiempo transcurrido desde la experiencia argentina hasta el presente ha cambiado, no yéndole a la zaga el contexto socio-político.

---

naria, más allá del populismo y del dogmatismo)", en *Latinoamérica*, n° 8, 1984, pp.77-127.

CAPÍTULO III

SITUACIÓN ACTUAL, TIPOLOGíA y TENDENCIAS AFINES

1. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN NUESTROS DÍAS

Pese a la fuerte discusión manifestada desde sus inicios se constata hoy en día la existencia de un clima filosófico rico y complejo de ámbito continental, expresamente dedicado al tema de la *liberación* y la función que la filosofía posee. Hay una preocupación común entre numerosos pensadores latinoamericanos, aunque se realice desde enfoques completamente opuestos y radicalmente distintos entre sí.

El brasileño Antonio Sidekum indica que en su corta vida la FdL posee tantas corrientes diferentes de análisis que mejor que hablar de una *sola*, hay que referirse a *varias*. En último extremo podría decirse que hay tantas FdL como las qúe cada autor define o defiende. Esta ha sido la razón de que algunos continúen considerando la impropiedad de utilizar ese nombre. Así sucede con Horacio Cerutti Guldberg, que va más allá al señalar que, aparte de la mala publicidad que la FdL tuvo en sus orígenes al haber sido asociada al sector que denomina populista, en la actualidad es prácticamente imposible hablar de una FdL, pues el contexto ha cambiado y se están desenvolviendo diferentes frentes desde los que se aborda el complejo fenómeno de la *liberación*. De

esta manera, sería más acertado referirse a múltiples filosofías para la liberación (FpL)[1]. Igual sucede con la propia Ofelia Schutte. Antes que de una FdL prefiere hablar de *tipos de teorías sobre la liberación*, rechazando la propiedad del título a un solo tipo de actividad filosófica, aquella que se autodenomina como tal y que coincide con la filosofía fenomenológica de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone[2].

Tal variedad, tras lo visto hasta ahora, podríamos resumirla a grosso modo en las perspectivas de la filosofía fenomenológica, ontologista y alterativa iniciada en Argentina, en su mayor parte acaparada por el pensamiento de Enrique Dussel, y la línea teórica historicista de Leopoldo Zea, Arturo A. Roig y Horacio Cerutti entre otros. Son los dos principales troncos de un gran árbol, sin olvidar que cada autor buscará un ámbito delimitativo del concepto FdL, incluyendo a unos y excluyendo a otros incluso en contra de la opinión de los afectados.

Antonio Sidekum, inclinándose por la línea fenomenológica dice que, a pesar de la heterogeneidad tendencial y de la diversidad de enfoques que la conforman, ante todo lo que las une es que son una *ética de la liberación*, cuyo principal fundamento estriba en la simple presencia y decidida aceptación de la alteridad[3].

---

1. Ver su "Actual situation and perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en *The Philosophical Forum*, n° 112, vol. XX, 1988-89, p. 57.
2. Engloban en ellas a la TdL, a las perspectivas marxistas latinoamericanas, a las teorías sobre la identidad nacional o cultural, a autodenominada FdL y la "teoría del género" o pensamiento feministas. *Cultural identity...*, p. 12.
3. Con esta aseveración el filósofo brasileño, especializado en el pensamiento de Levinas y en su aplicación a la realidad latinoamericana, sobre todo se refiere a la línea abierta por Enrique Dussel. Ver "Para una heremenéutica do pensamento de Levinas", en *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización,* UNAM, 1993, p. 452.

El norteamericano Jorge J.E. Gracia nos indica que, también dentro de esa general preocupación que siempre ha tenido el pensamiento latinoamericano por la liberación, ahora la diferencia con respecto a otros períodos de la historia intelectual latinoamericana radica en dos hechos significativos. Por un lado,"*la conciencia explícita de la necesidad de liberación y de su centralidad en el pensamiento*"[4], provocando incluso que otras preocupaciones filosóficas queden relegadas. Por otro lado, sólo desde la época actual la *liberación* es entendida en un sentido *global, integral* del ser humano.

El grupo de filósofos cubanos liderado por Pablo Guadarrama asimismo ve, dentro de la heterogeneidad de métodos y concepciones que existen, determinados indicios comunes y destaca aquellas notas más características de la FdL como movimiento intelectual: la preocupación por la problemática de la *liberación*, como consecución de la *segunda emancipación* hasta ahora no conseguida por las sociedades latinoamericanas; el poner a la filosofía en función de la realidad latinoamericana, adquiriendo el filósofo una actitud responsable y de compromiso; la denuncia de la situación enajenada del hombre y de la historia latinoamericana; y, por último, frente a ello, el comenzar a buscar las vías de solución al problema denunciado. Los tres últimos puntos vienen a ser concretizaciones de la exigencia recogida en el primero[5].

---

4. Op. cit., p. 101. Aclarar que Gracia comprende como culminación del pensamiento liberacionista tanto a la FdL como a la TdL.
5. VV.AA. Pensamiento filosófico latinoamericano, Segunda Parte, Universidad Nacional de Las Villas, Santa Clara, 1989, pp. 151-152. El serio objetivo de rescatar la herencia cultural y filosófica del continente para fundamentar una más coherente identidad, y el protagonismo dado a los pobres serían otros elementos añadibles.Ídem, pp. 155-156.
Además de los puntos intencionales comunes se podrían señalar los elementos negativos, también comunes: el abstraccionismo y la falta de concreción en sus discursos, la clara condición burguesa de sus integrantes, la falta de compromiso político, etc.

Por otro lado, Miró Quesada si bien reconoce la existencia de otra vertiente ajena a la historia de las ideas -aquella procedente del contexto argentino-, viene a integrar a ambas como FdL a la que califica de movimiento de contenido amplio y rico, compuesto por diversas tendencias; subraya de ella, como notas más significativas, su radical humanismo y su mismo propósito de establecer el socialismo como presente proyecto y futuro modelo de sociedad[6].

En los treinta años de historia que posee el movimiento muchos han sido los cambios que ha experimentado, tanto en el nivel de planteamientos como de integrantes. El propio Dussel nos ofrece una panorámica de la evolución y mutación que la FdL nacida en Argentina ha tenido con el paso del tiempo, evolución que está muy vinculada al desa-

---

6. Ver "Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías", op. cit., pp. 197-205. Para el filósofo peruano, con Zea a la cabeza, la Declaración de Morelia es el evento en el que la FdL logra expresarse colectivamente. Casi como anillo al dedo, reproduciremos las palabras de Miró Quesada referidas a la composición heterogénea del movimiento: "*... el movimiento de la Filosofía de la Liberación está integrado por filósofos de diversas tendencias. Una mayoría es de tendencia hegeliana o hegeliano-marxista, una minoría es de tendencia analítica, entendida como una metodología para fundamentar con el mayor rigor posible las tesis propuestas. Hay, también, filósofos que ocupan una posición intermedia y que están, de manera explícita o implícita, algo más cerca de la filosofía analítica que de la dialéctica*." Ídem, p. 200. En la nota 4 aclara: "*Zea ha sido influenciado por Ortega y por Gaos, pero, también, por el pensamiento hegeliano-marxista. Roig es, por lo menos escribe, como un hegeliano con ciertos tintes de marxismo. Ardao -Arturo- es menos clasificable que los anteriores, pero tiene algunos tintes marxistas bien definidos. Dussel está influenciado por Levinas y por la metodología hegeliana. En los últimos años ha virado hacia el marxismo... Salazar es... de clara tendencia analítica. Villegas es difícil de clasificar. En un comienzo estuvo influenciado por Zea, pero, desde hace ya bastantes años, ha asumido una posición muy personal en la que se nota cierta influencia, o tal vez, cierta coincidencia, con la filosofía analítica. En algunos miembros más jóvenes del movimiento, como Scannone, hay influencias de Heidegger. Cerutti es, como Villegas, difícil de clasificar. Fue discípulo de Roig, pero en la actualidad aplica una metodología propia que considera importante los análisis estadísticos y empíricos de los hechos antes de hacer un diagnóstico sobre la situación socioeconómica de un país o de alguna región determinada...*", Ídem, pp. 200-201.

rrollo de su propio pensamiento[7]. En cuatro fases divide el período transcurrido desde los años de su constitución hasta el presente: 1) aquella que va desde 1969 a 1973; 2) la fase situada entre 1973 y 1976; 3) el período de *persecución, exilio y proyección continental*, de 1976 a 1983 y, 4) la fase actual, que se desarrolla desde 1983 en adelante[8].

Las dos primeras fases, según Dussel, más o menos coinciden con los inicios, todavía en el contexto argentino, descritos en el capítulo anterior. Los acontecimientos políticos ocurridos cuando, de las distintas facciones peronistas, el ala derecha se hizo con el poder y empezó a perseguir a todo aquel pensamiento crítico, normalmente coincidente con las posiciones de izquierda y marxistas, provocó la salida de muchos intelectuales entre ellos el propio Dussel[9]. En la tercera fase, marcada por el exilio, reitera que muchos de los primeros miembros se desconectaron del grupo, forzada o voluntariamente. La FdL iba adquiriendo dimensiones continentales y dándose constancia de ella en diversos congresos, debates y seminarios[10]. En la última etapa que se inicia en 1983, el fin de la hegemonía de la Seguridad Nacional, la revolución sandinista y los procesos de democratización en el Cono Sur coinciden con la carta de ciudadanía de la FdL

---

7. "Retos actuales...", op. cit., pp. 9-29; también en "Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos", en *Libertaçao. Liberación*, n° 2, 1991, p. 33; y "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos", en *América Latina: identidad y diferencia*, pp. 21-22.
8. Dussel ubica el origen de la FdL en Argentina, posteriormente se extiende por todo el continente.
9. "Retos actuales de la...", op. cit., pp. 13-15.
10. En 1975 destaca el ya mencionado Congreso de Morelia. En él se realizó una "Declaración" conjuntamente firmada por Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Arturo Andrés Roig y el mismo Dussel en la que se habla de una FdL. Una lectura atenta nos muestra la clara tendencia historicista de la misma, predominando los aportes de Leopoldo Zea. Recogida por A.A. Roig, *Filosofía, Universidad...*, cit., pp. 95-101. El autor fecha el documento en 1978.

dentro del pensamiento latinoamericano y su difusión por todo el mundo[11]. Es en esta etapa cuando tiene lugar un giro significativo en su pensamiento que influye en otros pensadores, más preocupado en desarrollar una ética de liberación en el contexto de la globalización y en permanente diálogo con las últimas tendencias del pensamiento europeo y norteamericano, como son las diversas posiciones de la postmodernidad, el comunitarismo y la ética del discurso. Incluso rectificando posiciones anteriores antimarxistas, el filósofo argentino ha desplegado todo un proceso de recuperación de la obra de Marx. Analizando lo que denomina la *primera*, la *segunda*, la *tercera* y la *cuarta* redacción, ésta inconclusa, de *El Capital*, -reflejadas en los *Grundrisse*, los *Cuadernos* escritos entre 1861 y 1863, y los *Manuscritos* escritos desde 1863 a 1882-, nuestro autor cree ver en todos los planteamientos del de Tréveris, al igual que los suyos propios, una ética cimentada en la *alteridad*. En concreto, fue al releer los *Grundisse* cuando descubrió en Marx el tema de la *exterioridad* del pobre a través de los conceptos de *pauper* y del *trabajo vivo*[12]. Dussel hace un intento por revalorizar y potenciar la virtualidad del pensamiento mar-

11. "*La Filosofía de la Liberación es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia expresa de su periferidad y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta conscientemente a las filosofías europeas, o norteamericanas (tanto postmoderna como moderna, procedimental como comunitarista, etc.)...*". Ver su Ética de la liberación, cit., p. 71.
12. Ver sus trabajos: *Filosofía de la producción, La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundisse, Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos* del 61-63, *El último Marx* (1863-1882) *y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de. El Capital. y Las metáforas teológicas de Marx* respectivamente en Ed. Nueva América, Bogotá, 1984, 242 pp.; Siglo XXI, México, 1985,421 pp.; ídem, 1988,380 pp.; ídem, 1990,464 pp; y Verbo Divino, Estella, (Navarra-España), 1993, 317 pp. Véase además el capítulo quinto de este libro.

xiano para ser aplicado en la realidad latinoamericana periférica y dependiente. Junto a ello, especial consideración merece la arquitectónica de una ética de liberación universal que está construyendo junto a elementos de la ética discursiva de J. Habermas y, sobre todo, de K.O. Apel. Para Dussel, el fundamento de todo criterio normativo y de conocimiento se cimenta en el *principio material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana* que se articula junto a la pragmática o racionalidad discursiva y el principio de factibilidad[13].

Muchos han sido los que, por otra parte, se han ido incorporando a la FdL desde su nacimiento. Entre otros, algunos ya mencionados como Alejandro Serrano Caldera, Carlos Paladines, Sirio López Velasco, Roque Zimmermann, Germán Martínez Argote, Mario Magallón Anaya, Enrique J. Gurriá, Hugo Biaggini, Antonio Sidekum, Pablo Guadarrama, Oscar Agüero, Gilberto Pérez Villacampa, Yamandú Acosta, Raúl Fornet Betancourt, los norteamericanos Oscar Martí, David Croker, Ofelia Schutte, Christine Morkovsky, James Marsh, el israelita Tzvi Medín, el checoslovaco Zdenék Kourím, el alemán Gregor Sauerwald, el austríaco Hans Schelkshorn, los españoles Francisco Lizcano y José Luis Gómez-Martínez... Entre todos han contribuido a establecer un clima sobre la FdL -no hay más que ver la cantidad de publicaciones referidas a la misma-; algunos desde sus propios planteamientos, otros como discípulos, tratando temas referidos tanto a la filosofía de la historia, la historia de las ideas, la ética de la liberación y la filosofía de la cultura[14].

---

13. Véase *Ética de la liberación*, op. cit. y el capítulo cuarto del presente libro.

14. Ver más adelante la tipología del grupo cubano.

2. DOS NOCIONES DE FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Una vez descrito los orígenes de la FdL y recalcada la heterogeneidad del movimiento, a continuación vamos a intentar ofrecer unos criterios por medio de los cuales podamos calificar los aportes filosóficos de cualquier autor como FdL. Para obtenerlos, vamos a hacernos eco de dos sentidos u ópticas concretas sobre lo que hay que entender por FdL. Una es de corte más reducido y la otra de corte más amplio que condensan la polémica que se gestó desde sus orígenes y que en el capítulo anterior desarrollamos. Moviéndonos entre ambas podemos abarcar y sistematizar toda una amplia gama de concepciones que sobre la FdL se ofrecen, cada una partidaria de aumentar o limitar su ámbito significativo. Ha sido con la conjunción de ambas como hemos podido delimitar la definición dada al principio del segundo capítulo.

La primera es la FdL vinculada a aquel pensamiento desplegado por los autores argentinos que conforman el *intento de movimiento*, surgido a partir de 1969 en Argentina, que culmina con el regreso de Perón en el año 1973. Su función o intención principal, como ya hemos visto, es la de ser el discurso teórico-práctico a través del cual se manifieste la voz de los oprimidos, siendo así instrumento de denuncia de la situación de dependencia en que se encuentran determinados seres humanos con respecto a otros y, siendo también mecanismo de transformación, al ofrecer aquellas alternativas que facilitan la forma de salir de esas situaciones desiguales.

Hilando aún más fino y a tenor de lo ocurrido en los últimos años, también podría entenderse por FdL, única-

mente, aquella actividad que coincide con la óptica ofrecida por el pensamiento de Enrique Dussel. Es quien se ha dedicado con mayor decisión, en los últimos treinta años, a elaborar un sistema filosófico pretendida mente único y original que bautiza con el término de *liberación*. Si en los inicios este tipo de teoría la realizó conjuntamente con otros compañeros, tras su exilio a México, casi se ha convertido en un autopromotor o patrocinador de la misma, haciéndola coincidir finalmente con su propio pensamiento.

De esta manera nos topamos con un sentido concreto de la FdL, aquel que se cimenta en la misma lógica alterativa y analéctica dusseliana y que trata una serie de temas éticos, políticos y económicos desde esa instancia *exterior* al sistema mundial y global capitalista elaborado por Occidente[15]. En ella se concibe que la realidad dependiente de los excluidos demanda una filosofía totalmente vertida a la defensa de los seres humanos que se encuentra en situaciones extremas de marginación y pobreza. Para obtenerla, aboga por la

15. Como ilustración de las líneas temáticas que deben seguirse en la actualidad en el ámbito de su FdL, Enrique Dussel señala como algunos de los retos urgentes: 1°). La recuperación del pensamiento marxista -al que se opuso en un principio- para la realidad pobre latinoamericana; 2°). Una incorporación de la ética de la liberación, desde su propia posición, a los problemas planteados por la ética de la comunicación habermasiana y apelsiana; 3°). Un pensar ontológicamente desde el ser del capital, la realidad atormentada del trabajador asalariado latinoamericano por medio del concepto de "trabajo vivo" y la "cuestión de la dependencia"; 4°). Una profundización de la "cuestión popular" con la categoría "pueblo" que nos permite explicar la continuidad de los grupos humanos más desfavorecidos -formación social histórica- a través de la ruptura de los procesos revolucionarios de los sucesivos procesos de producción; 5°). El tratamiento de la "cuestión cultural" para proteger a los países subdesarrollados de la hegemonía ejercida por los países desarrollados por medio de la cultura de la sociedad de consumo; 6°). La defensa de un espacio de libertad política por medio de la democracia frente a las dictaduras; 7º). La reivindicación de la liberación de la mujer y la autoafirmación de la juventud; 8°). y por último, la reivindicación de la dignidad de los pueblos indígenas, con una visión crítica de la historia desde el mal llamado "Descubrimiento". Cf. "Retos actuales...", op. cit., pp. 21-26.

elaboración de una reflexión crítica sobre el presente político, social y económico de los seres humanos oprimidos, fundamentada en una ética trascendente, cuya experiencia apriorística es el *oír la voz del otro*. El Otro, entendido como aquel ser humano que se encuentra fuera del sistema y de la sociedad reinante que lo excluye, es el topos de la *liberación*. Únicamente será FdL aquella actividad del conocimiento que se estructure sobre esta lógica de la alteridad[16]. Como hasta ahora las pautas por las que se han movido los latinoamericanos y demás regiones del Tercer Mundo han sido las establecidas por las filosofías del centro, reproductoras de la personalidad del hombre europeo y marginadoras de las particularidades culturales y ontológicas de los marginados, se debe descubrir aquel otro discurso que sí las respete y que, además, les de opción a expresarse. Tal discurso, nacido y desarrollado por la condición existenciaria de dependencia frente al occidental, parte de otro punto de partida y posee tanto temas como categorías y métodos diferentes. América Latina y el Tercer Mundo, coartados y limitados en sus potencialidades, reclaman una metafísica, ética y política que vaya más allá de la razón de la totalidad y de la mismidad y que logre interpretar la praxis emancipadora de los pobres, de los más desfavorecidos. Es este el motivo de que su filosofía adquiera, pública y expresamente, el rótulo de *liberación*.

16. "*La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del otro es nuestra tarea y nuestra originalidad... el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana*". E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 182. La Exterioridad sería el espacio donde se ubican las alternativas existenciales y vitales del Otro. Así lo considera también A. Sidekum, op. cit., pp. 453 y 455.

Como hemos visto, si Dussel y junto a él los filósofos argentinos han sido los primeros en toparse con ella, sus construcciones doctrinales posibilitarán un acercamiento a la misma y, por tanto, se hacen valedores de un tipo de filosofía capaz de expresar una naturaleza antropológica distinta al ser de la identidad occidental[17]. No es de extrañar que por ello se hable de una *ruptura ontológica* desde la que se podrá "*clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes, y dominadas, liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial*..."; y desde la cual se podrá "*pensar toda la filosofía... desde el otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de "sentido*"[18]. Con este método cimentado en una racionalidad de la alteridad, el objetivo es fundamentar una ética material universal liberadora.

Interesante resulta también la segunda noción ofrecida por Horacio Cerutti. Retomando las diferencias teóricas de fondo entre los sectores enfrentados que nacieron en Argentina, se coloca en el extremo contrario al ofrecido por Enrique Dussel y el grupo que denomina del sector populista. Para él, si existe una FdL no se parece en lo más mínimo a la desarrollada por ellos. E incluso antes que hablar de una FdL, como hemos dicho, prefiere referirse a múltiples expresiones filosóficas que abordan el tema de la *liberación*, no a una sola. Con esta perspectiva el filósofo argentino, nacionalizado mexicano, quiere dejar claro que dentro del ámbito

17. "*Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única, nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad*". E. Dussel, op. cit., p. 183.
18. E. Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica" , en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 61 y 62 respectivamente.

filosófico hay varias modalidades desde las cuales se puede abordar el concepto de *liberación*, aunque excepcionando entre ellas la óptica dusseliana y, por similitud para él, la populista. Pero hay más. Como la filosofía no es una actividad autónoma de la conciencia y como forma parte de una realidad más amplia, más rica y más compleja que no se reduce a un estructural maniqueísmo ontológico -elementos que parecen deducirse de la concepción anterior-, antes que asignarle un papel de privilegio y de predominio en el acto de conocerla, hay que intentar saber ubicarla dentro de la misma, descubriendo sus funciones, sus límites y sus condicionantes[19].

Para Cerutti el problema más que ontológico, de dualidades antropológicas, es *epistemológico*, de ahí que prefiera referirse a una ruptura en este nivel. Su posición dialéctica, siguiendo determinados planteamientos marxistas, le llevan a denunciar toda aquella tendencia o tipo de pensamiento idealista y reaccionario, que prescinde de las mediaciones lingüísticas, ideológicas, sociales, políticas, etc. que condicionan todo acto de conocimiento[20]. Cerutti opina que

---

19. Podríamos decir que Cerutti posee, además de dialéctica, una noción participativa y concurrencial tanto de la vida social como de la actividad filosófica, realidades que, como veremos, en el ámbito latinoamericano vienen fuertemente marcadas por el término "liberación". Son muchos los frentes desde donde se puede hacer algo para llevar por cauces esperanzadores al propio proceso de liberación, siendo la filosofía uno más. Pero es que además, en el seno de la propia filosofía, diversos y variados son también sus aportes, sus modos de abordar la realidad, pues la actividad de este tipo de saber no se desarrolla con un único patrón.

20. Dice el propio autor: "*Una de las cuestiones más espinosas, que han terminado por convertirse en una presunta y peligrosa 'evidencia', es la manida y reiterada consigna de pensar la realidad. Lo más grave quizá de esta convicción esgrimida trivial e ingenuamente por muchos de los más superficiales exponentes y 'defensores' de una filosofía latinoamericana, es que se concibe el acceso a esa realidad como no mediado. Con esto el tránsito al irracionalismo o al intuicionismo es de sólo un paso y muchos lo dan sin darse cuenta siquiera. Las mediaciones lingüísticas, ideológicas, sémicas, inconscientes, etcétera, son puestas entre paréntesis y se cae así también en el más grosero e ingenuo de los realismos*" .Ver "Aproximación histórico-epistemológica...", op. cit., p. 49.

la FdL de Enrique Dussel se sitúa por encima de cualquier otro tipo de conocimiento y prescinde del apoyo de las ciencias sociales y humanas, mistificando sus apresuradas propuestas de liberación[21]. Por ese camino, la filosofía nunca será liberadora, pues antes deberá liberarse de sus *pretensiones de saber primero, fundamental, omniscente, autónomo, etc*,[22]. La alternativa que ofrece Cerutti será entonces la de una filosofía entendida como un producto de un ejercicio de producción teórica, limitada y autocrítica, que interesa no por sí misma, sino en cuanto constituye un modo de acceder a la realidad histórica pese a la dificultad procedimental que esto conlleva[23]. Su inserción en el mundo de la praxis exige toda una labor de estudio y análisis que sepa situarla tanto en el seno de toda actividad teórica como de toda actividad práctica, que en el caso latinoamericano, viene caracterizada entre otras notas por el concepto de *liberación*[24].

---

21. Una de las mayores inquietudes de Cerutti es intentar concretizar y clarificar la relación establecida entre la filosofía, la ciencia y la ideología.
22. *Filosofía de la liberación...*, cit., p. 292. Ver también "Actual situation and perspectives...", Cit., p. 56.
23. Ídem, p. 47.
24. Apoyándose en la 11ª Tesis sobre Feuerbach, como firmante del grupo salteño, Cerutti junto a sus compañeros hablaban de anunciar la muerte de la filosofía y, con ella, la del filósofo, como sujeto agente de cambio. Su muerte como actividad autónoma dentro del todo social facilitaría su inserción en el mismo, pasando a ser una práctica más, que busca crítica y permanentemente teorizar alternativas para una realidad social intolerable. Por ello, sin ser política, la filosofía no puede evadirse de ella. Ver *Filosofía de la liberación...*, cit., p. 301; también acudir a la presentación que titula "Filosofía para la liberación latinoamericana ", aparecida en el monográfico sobre FdL de la revista Nuestra América n° 11, mayo-agosto 1984, p. 12.
Cerutti si bien no está en contra de una filosofía que enfoque el tema de la liberación, sí lo está de aquella que pretende apropiársela alegando un derecho exclusivo y, lo que es peor, desarrollando un discurso que si hace algo por la liberación es dejarla en una pura retórica. Para él, ni tiene sentido referirse a un movimiento homogéneo, ni menos dar protagonismo a una determinada forma de hacer filosofía, que se la considera como el saber que fundamenta a los demás saberes, afirmándose que se encuentra por encima de la realidad en la que está inmersa e,

Aparte del rigor y la calidad científica que la actividad filosófica tenga, esto no impide que esté comprometida con la realidad en la que está inmersa. La tradición latinoamericana se caracteriza por haber desarrollado multitud de procesos incumplidos para amplios sectores sociales mayoritarios. Cerutti no niega que su continente esté marcado por la dependencia, ni que se deba ignorar todos los intentos de lucha que se han desarrollado para evitarla. Para explicarlos no hace falta levantar un concepto metafísico dualista y dogmático de *liberación*, entre buenos y malos, entre seres inmaculados pertenecientes a una exterioridad benigna enfrentados a otros cuya naturaleza procede de una totalidad maligna. Es mucho más complicado que eso. Existe toda una historia de conflictos, luchas y reclamaciones dentro de la cual la filosofía aporta su granito de arena y donde la *liberación* no pasa a ser una temática recién descubierta por la actividad filosófica. Es por lo menos una actitud de compromiso que no nace de la nada, sino que enlaza con otro fiel compromiso socio-político, aquel reclamado desde hace años por los propios filósofos latinoamericanos, y que está muy vinculado con las demandas de los sectores sociales mayoritarios[25].

En definitiva, Horacio Cerutti considera que la *liberación* no es solamente ni una temática ni un movimiento teórico homogéneo, sino algo mucho más complejo. Por ello, antes que crear una filosofía que teorice sobre la *liberación*

---

incluso superando los aportes dados por la racionalidad científica, representativa del logos de la modernidad. La filosofía primera o metafísica de la que habla Dussel se coloca en una posición de privilegio, no como consecuencia de actos racionales, desplegados por la razón, sino, más bien, irracionales y arbitrarios, de voluntad y decisión fideístas.

25. "Filosofía para...", cit. p. 12.

como pretende Dussel, prefiere hablar de una praxis de *liberación* dentro de la cual la filosofía puede realizar un aporte parcial. Es contraproducente creer en una filosofía primera, llamada FdL, y es mejor dejar de concebirla como movimiento filosófico. Así tanto se le quita excesivo protagonismo a determinadas y reducidas formas de hacer filosofía como se le puede ampliar a otras diversas expresiones críticas. La actividad del conocimiento filosófico no es única. Puede desarrollarse desde multitud de frentes. Y como el proceso prima sobre la teoría, de ahí que sea más apropiado hablar de una *Filosofía para la Liberación* (FpL). Además, la situación argentina de los años setenta ha cambiado en la actualidad, produciendo la incorporación de otros pensadores latinoamericanos que, con rigor y sistemáticamente, también realizan filosofías que colaboran con el proceso continental de liberación[26]. Esta heterogeneidad de perspectivas impide incluso que sean homologables entre sí. Con todo, no es obvio para que el propio Cerutti ofrezca una definición de lo que entiende por FpL, dentro de un margen relativamente amplio y extenso, reconociendo la manifestación de cierto clima por el sentido dado al término *liberación* en los últimos veinte años en América Latina -el artículo es de 1989-. Tal definición sería, aquel conjunto de pensamientos que son producidos explícitamente para conseguir el cambio o la transformación social y que aspiran, por medio de grandes grados de solidaridad, a la reducción de las injusticias, a la satisfacción de las demandas sociales, a cubrir las necesidades básicas ya transformar las estructuras, junto a otros tipos consistentes de argumenta-

26. H. Cerutti, "Actual situation and..." , op. cit., p. 57.

ción. Para evitar reduccionismos, se cuida de dejar claro la importancia que en la misma poseen pensadores de la talla de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y el mismo Francisco Miró Quesada[27].

No sería justo omitir que el mismo Enrique Dussel, como antes hemos dicho, ha salido al paso de las críticas que entre otras cosas se le hacen sobre su vínculo con el peronismo y sobre su pretensión de querer priorizar la filosofía por encima del mismo proceso de *liberación*. En sus últimos trabajos, en esa búsqueda de unos principios basados en una ética material universal, ha puesto especial empeño en dejar clara la complejidad de este proceso, siendo la filosofía un acto segundo, no primero. Recalca que la FdL es un movimiento que no se arroga la exclusividad ni la hegemonía del pensar el tema de la l*iberación* y, además, reconoce que son los oprimidos, las víctimas de cualquier sistema los actores protagonistas del proceso. La FdL es una toma de conciencia de lo que ellos desarrollan[28].

27. Ídem. Como hace Dussel desde la suya, Cerutti describe desde su propia posición también algunos de los problemas que deben ser tratados y traídos a debate por los intelectuales latinoamericanos:
1°) La cuestión popular, indagando la procedencia y la conveniencia de uso de la categoría "pueblo"; 2°) La cuestión de quién o qué debe ser el sujeto de las prácticas de transformación sociopolíticas; 3°) La cuestión de la utopía, su fuerza epistémica y su operabilidad en la movilización social transformadora de las estructuras; 4°) La cuestión de la democracia y las características de los conceptos de participación, tipos de representación...; 5°) La cuestión de la historia, su forma de comprensión y asimilación a la que hay que añadir la cuestión historiográfica; 6°) La cuestión del significado y de la hermeneútica y la cuestión sobre la función de la filosofía. Ver "Actual Situation...", op. cit., pp. 57-59; y "Aproximación histórico-epistemológica a la filosofía latinoamericana contemporánea" , *Prometeo*. n° 5, enero-abriI1986, pp. 47-51.

28. Ver, por ejemplo, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación: cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en *Latinoamérica*, n° 17, 1984, pp. 77-127; y *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, 1993, pp. 10 y 20.

A pesar de todo, y recogiendo la idea de Horacio Cerutti, por FdL en sentido genérico entenderíamos a todo tipo de pensamiento latinoamericano contemporáneo que en los últimos años está destinado a analizar la propia realidad en la que está inserta la sociedad latinoamericana, a tomar conciencia de la posición que el ser humano posee en la misma y, a adoptar medidas de transformación dirigidas a eliminar toda forma de dominación, opresión, subordinación o alienación[29].

Las dos nociones combinadas nos proporcionan un margen mucho más amplio y rico de lo que puede entenderse por FdL. Incluso nos permitirán vincularla con un sector de aquellas actividades teórico-prácticas que desde el ámbito iusfilosófico se están desarrollando dentro del movimiento de DA. Aunque hay que repetir que la FdL creada tanto por el pensamiento de Enrique Dussel como por sus coetáneos argentinos fue la que dio carta de naturaleza oficial al rótulo, siendo Dussel quien con más fuerza la ha ido

29. En el mismo sentido que Horacio Cerutti, el mexicano Mario Magallón define la FdL como un modo concreto de ejercer la actividad del pensamiento, delimitándola como "*filosofía de las circunstancias históricas que busca desenmascarar las falsas ideología nacionales negadoras del principio universal y humano del hombre material y concreto, del ser explotado y suprimido por ese sistema de unidad "categorial", de formas cerradas y antidialécticas que no lo hacen partícipe de lo universal y sí lo constriñen; es la organización capitalista que impone sus parámetros de valores humanos, culturales e ideológicos, cancelando la participación de los oprimidos en el bienestar social...*". En *Dialéctica...*, p. 281. Añade que tiene su base ideológica en la unidad para la libertad de los pueblos oprimidos (ídem, pp. 282-283). Las filosofías latinoamericanas son, en un amplio sentido, FpL "*porque en ellas están presentes preocupaciones medulares como son: la reconstrucción de categorías filosóficas, la reflexión por encontrar un diagnóstico que explicite los mecanismos de la explotación, la búsqueda de alternativas para la transformación estructural, así como el logro de obietivaciones de liberación y iusticia social, todos ellos anhelos nacidos de nuestros países...*". En "La filosofía latinoamericana actual", en *América Latina. Historia y destino. Homenaie a Leopoldo Zea*, tomo III, p. 295.

generando y difundiendo, haciendo un uso también expreso del término.

De esta manera, entre ambas nociones tendríamos una FdL que *sólo* englobaría a aquellas formas de pensamiento latinoamericano contemporáneas nacidas unas a partir de los años 40 y otras expresamente denominadas así a partir de la década de los setenta y que confluyen conflictivamente entre sí, por medio de dos de los afluentes o fuentes más importantes -tanto la versión historicista abanderada por Leopoldo Zea como la ontologista argentina-[30], que sin hacerse cada una exclusiva titular del término *liberación* -aunque algunos lo pretendan-, poseen junto a otras ópticas que se les han ido incorporando poco a poco[31] una serie de características particulares, dentro de lo complejas y heterogéneas que son las mimbreras teóricas que las conforman. Siguiendo a Jorge J.E. Gracia, de entre las posibles notas comunes las más diferenciadoras serían la tematización expresa de la palabra *liberación* y el sentido global dada a la misma.

3. CORRIENTES DOCTRINALES. TIPOLOGÍA

Una vez que ya hemos descrito lo que es la FdL, situado su conflictivo nacimiento y su demarcación actual, podríamos abordar esquemáticamente algunas de las diferentes

---

30. Insistir en que los acontecimientos ocurridos en Argentina servirán para interpretar desde el ángulo de la liberación aportes teóricos, tanto anteriores como posteriores a los mismos. La FdL argentina será, por tanto, uno de los dos puntales principales en torno a los cuales gire toda concepción positiva o negativa sobre la FdL y/o FpL.

31. La vía racionalista y analítica de Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, los aportes personales de Alejandro Serrano Caldera, la filosofía de la realidad histórica de Ellacuría...

construcciones teóricas que en todo este período se han venido realizando.

Según el concepto que se dé a la FdL, unos autores se considerarán dentro o fuera del mismo. Nosotros, tal como hemos dicho, partiremos de las dos nociones arriba mencionadas, aunque pese a todo sería interminable intentar describir en una lista todas las tendencias extendidas por el continente. Expondremos algunas de ellas. Como es un movimiento que no sigue un desarrollo uniforme entre sus miembros, y desde su nacimiento ha venido marcado por el conflicto, esto nos obliga a hacer una pequeña clasificación de las diferentes posturas que dentro del mismo se han dado, desde sus orígenes hasta principios de los noventa, porque el tiempo no ha pasado en vano[32]. Por otro lado, las distintas tipologías nos servirán para ordenar la heterogeneidad que comprende la FdL.

Desde los años setenta varios son los autores que han intentado clasificar y sistematizar las diversas corrientes que componen el movimiento. Comenzando con la tipología que en su momento adoptara Juan Carlos Scannone, delimitada por el camino corto y el camino largo, pasando por la ofrecida por Raúl Fornet Betancourt, que en la misma línea pero dándole un matiz algo más actualizado, también dualiza en dos vertientes a la FdL: una culturológica, que parte del ethos y de la sabiduría contenida en la cultura popular y otra marxista, propensa a utilizar su instrumental metodológico. En esta, el autor se hace eco de la revalorización que Dussel hace de la obra de Carlos Marx[33].

32. Insistir en el hecho de que se nombran no todos, sino algunos de los que en mayor o menor grado se han relacionado con la FdL. Diríamos que no están todos los que son pero son todos los que están.

33. Ver su trabajo *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Materialis Verlag, Frankfurt am Mein, 1988, p. 72.

También está la presentada por Ofelia Schutte, que distingue una línea historicista y otra ontológica o metafísica. En la primera estarían autores de cariz poshegelianos como Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti y estaría construida dentro de los presupuestos de la modernidad. En la segunda, autores de influencia existencia lista y fenomenológica, como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Cullen, partirían de una racionalidad diferente, la del oprimido[34].

Lo cierto es que los criterios clasificatorios que se ofrecen, y que pueden ofrecerse, son muchos. Así, por ejemplo, podría establecerse una división según la tradición cultural a la que cada autor acude para fundamentar su teoría: la de la modernidad o la tradición judeo-cristiana; su mayor o menor influencia teológica; también según el rechazo o la aceptación que se tenga del ideario marxista; según se cimente en la lógica de la alteridad, utilizando en método analéctico, o en la lógica de la dialéctica... El propio grupo cubano menciona el criterio diferenciador según las fuentes teóricas de las que se nutren, la filiación política de cada miembro, etc.[35] No obstante, en función de los parámetros utilizados, y de los intentos de concretización más ambiciosos realizados en todo este tiempo, son las tipologías de Horacio Cerutti y del grupo cubano las que mejor reflejan la variedad y la diversidad del movimiento.

Horacio Cerutti-Guldberg ha sido el primero en dar la forma más definida del, para él, dudoso movimiento de la FdL, siendo también el principal sistematizador del mismo.

---

34. Ver *Cultural identity and social...*, p. 182.
35. Ver "El humanismo burgués en la filosofía latinoamericana de la liberación", mecanografiado, pp. 16-17.

Su clasificación dual *sector populista-sector crítico del populismo*, bastante discutida y polemizada por quienes salían mal parados en la misma, no ha perdido aún ni validez ni virtualidad, pues todavía no se han ofrecido otros modelos de interpretación, de lo que, en Argentina principalmente, ya su entender, eran, en ese momento, diferentes formas de hacer FdL. Además, pese a que está referida al contexto argentino, consideramos que guarda gran actualidad. La lógica argumentativa de los discursos aún permanece, pese a los cambios aparentes experimentados.

El filósofo argentino, ya nacionalizado mexicano, preocupado en conservar la complejidad de cada fenómeno de la realidad, no se quedó tranquilo con la constatación de la existencia de esos dos bloques. Profundizó en cada uno de ellos y, al final, no tuvo más remedio que ampliar la composición interna de ambos. Sus miembros respectivos, aunque compartían puntos comunes, conservaban particularidades y especificidades filosóficas. Y así, en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana, dentro del sector populista*, distingue dos subsectores: a) el denominado *dogmatismo de la ambigüedad concreta* y; b) el llamado *populismo de la ambigüedad abstracta*. Por otro lado, en el *sector antipopulista* o *crítico del populismo* diferencia también dos subgrupos: a) el *sector historicista* y; b) el *sector problematizador*[36].

-El *dogmatismo de la ambigüedad concreta* está caracterizado por mantener enmascarada su toma de posición política populista, cimentándola en la *ambigüedad* del dis-

36. Op. cit., pp. 200 ss. Así mismo, ver "Actual situation and perspectives..." , op. cit., pp. 45-56.

curso elevada a rango de categoría filosófica. Sus integrantes son Gunter Rodolfo Kusch, Mario Carlos Casalla, Amelia Podetti y Carlos Cullen.

-El *populismo de la ambigüedad abstracta*, formado por Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles y Enrique Guillot, a diferencia del anterior, aunque está dentro del populismo, trata de guardar distancia con respecto al discurso peronista.

Ambos subsectores resaltan la dimensión ontológica, metafísica y ética de la realidad. Y suelen adoptar una postura intransigente hacia otras posiciones.

-En cuanto al *sector historicista*, compuesto por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea -sobre todo a partir de 1968-, identifica filosofía y filosofía de la historia, y destaca la relación de la FdL con sus antecedentes dentro de la tradición intelectual latinoamericana[37].

-El sector problematizador está compuesto, además de por el propio Cerutti, por José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Gustavo Ortiz, Hugo Assman y Augusto Salazar Bondy. Sus máximas preocupaciones son el estudio de las condiciones de producción de todo discurso científico y centrarse en la dimensión epistemológica de la FdL[38].

Estos dos subsectores críticos casi se agotaron en atacar al populismo sin llegar a ofrecer una alternativa de conjunto representativa. Sus integrantes valoran positivamente el pensamiento marxiano y freudiano, sin aceptarlo lisa y llanamente. Además, resaltan el problema del lenguaje como mediación y se plantean el mismo problema metodológico.

---

37. En la actualidad se podrían incorporar al grupo Mario Magallón Anaya e Ignacio Ellacuría.
38. En este subsector añadiríamos a la estadounidense Ofelia Schutte.

Otra clasificación ambiciosa es la ofertada por el *grupo cubano*. Sus integrantes, que consideran la tipología ceruttiana como factible en el período y en el ámbito argentino pero limitada por no reflejar el denso estado actual de la FdL, hacen una clasificación que pretende englobar a la totalidad de los filósofos que en todo el horizonte del continente americano se encuentran hoy día más o menos vinculados con el movimiento. Es una ordenación que se sitúa dentro del nuevo contexto de democratización latinoamericano e inserto en los procesos de globalización. Al menos distinguen cuatro enfoques[39]:

1) La óptica *culturológica*, liderada por Gunter Rodolfo Kusch, y formada por Mario Casalla, Dina Picotti, Juan Carlos Scannone, Silvio Maresca y Carlos Cullen. Sus integrantes, acuden a la cultura popular e intentan rescatar de ella los valores autóctonos que aún conservan una primigeneidad encubierta por la cultura de la dominación occidental. Las fuentes principales donde la cultura queda mejor plasmada son los símbolos mítico-éticos y las creencias y experiencias religiosas[40].

2) La óptica *racionalista*, compuesta, sobre todo, por Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, que influyen sobre Samuel Guerra y Carlos Paladines. Para ellos, el concepto de *liberación* debe ser abordado desde un punto de vista racional. Es por medio del uso y del incremento de la razón como

---

39. Ver Pensamiento Latinoamericano Contemporáneo. Segunda Parte, pp. 154 ss.; y "El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación", op. cit., pp. 186-187.
40. "El humanismo en la filosofía latinoamericana...", ídem, p. 186.

más efectivamente podrá desalienarse el ser humano de América Latina. Los dogmas, las pasiones y las parcialidades humanas van perdiendo cada vez el terreno que va ganando la acción racional.
3) La óptica *democratizadora* en la que incluyen a Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Carlos Paladines, Yamandú Acosta, Sirio López y Roque Zimmerman, entre otros. La obtención de la *liberación* se logra con la implantación de una democracia efectiva que logre el disfrute de los derechos y libertades políticas, culturales y económicas. Detrás subyace una concepción sobre la plena libertad del ser humano.
4) La óptica *próxima al marxismo*, con Horacio Cerutti, Enrique Dussel a partir de los años ochenta, Alejandro Serrano Caldera y Osvaldo Ardiles. Cada uno desde sus propias premisas, hace uso del instrumental marxista para plantear la vía transformadora y socialista, al considerarlas como los medios más adecuados de superación y cambio del capitalismo salvaje. Asímismo, permiten la obtención efectiva de la libertad y la independencia del ser humano[41].

En realidad, los criterios de ordenación y sistematización utilizados por el grupo cubano, son factibles para los dos primeros sectores y para el último, pero no así para el que viene delimitado por el criterio demarcador de la democracia. Difícilmente puede hoy afirmarse que autores como Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig u Horacio Cerutti no se preocupan, con insistencia, en defender la vía

---

41. Al alemán Franz Hinkelammert habría que ubicarlo en este grupo.

democrática como salida de los graves problemas en los que se encuentra el continente.

Por otro lado, el hecho de que se incluya a alguien en un grupo, no impide que su pensamiento contenga elementos característicos de otro. Lo que sí es cierto, es que es difícil englobar en unos cuantos patrones, una cantidad considerable de pensadores con posiciones bastante particulares y personales y con métodos, perspectivas e instrumentales de lo más variado.

4. LO QUE NO ES FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. TENDENCIAS AFINES

Una vez dicho lo que entendemos por FdL y tras entrar de lleno en los dominios de sus orígenes, para terminar con la delimitación de lo que entendemos por FdL y completar el cuadro, sería conveniente mencionar y deslindar algunas tendencias afines a la misma pero que, aunque pueden formar parte de ella, no son FdL. En los cuatro años de estudio que nos ha llevado este trabajo, mientras contactábamos diariamente con un número significativo de personas, nos hemos ido encontrando con una amplia gama de grados epistemológicos acerca de la imagen que sobre la FdL tiene la gente. El ámbito se extiende desde aquellos individuos que poseen un desconocimiento y un desinterés absoluto de lo que es este movimiento, hasta aquellos otros que lo conocen con todas las garantías. Están los que con rostro semblante y pensativo, matizado con un poco de timidez, manifiestan unas palabras de aparente admiración e interés sobre el tema en cuestión, cuando la mayoría de ellos, si no todos, no saben en realidad de qué se les está hablando. Hay quie-

nes al escuchar el rótulo "FdL", manifiestan una mueca un tanto irónica, llena de sorna, como queriendo dar a entender que no toda persona está capacitada para pretender vivir con un mínimo de dignidad, ni para teorizar ni actuar sobre situaciones extremas, donde la vida humana corre el peligro de extinguirse debido a causas provocadas por el mismo hombre. Los hay incluso que, aún discrepando radicalmente de las posiciones de pensamiento que tal corriente filosófica desarrolla diariamente, siendo ilustres pensadores, hacen honor al ejercicio de la actividad filosófica, porque todos tenemos derecho a discrepar y a concebir, desde distintos puntos de vista, todo aquello que el pensamiento genera, plantea y aborda. Pero muchos son los que se equivocan y asocian la FdL a otros movimientos o formas de pensamiento que, de alguna u otra manera, tratan el mismo tema, pero desde otras perspectivas y/o desde contextos espacio-temporales diferentes. Nosotros vamos a resaltar cuatro marcos que, generalmente, suelen ser asociados con el término "FdL", pero que no lo son en cuanto movimiento filosófico contemporáneo y que acapara el rótulo conscientemente. Además, el desconocimiento que en el ámbito europeo se tiene de ella, demanda un mínimo de clarificación. De esta forma se evitan los malentendidos y se ayuda a los recién introducidos en el tema.

4.1. *El marco teórico de la Teología de la Liberación*

En primer lugar, la mayoría de la gente suele confundir la FdL con la TdL. Quizá el principal motivo que incita a dicha equivocación, aparte de la ignorancia que Occidente suele tener con determinados temas latinoamericanos, esté en la mayor publicidad internacional y en la mayor reper-

cusión que la TdL posee en el continente mestizo, con el peso que sobre él siempre ha tenido la Iglesia. El desconocimiento de la FdL produce que todo término relacionado con la pobreza, la miseria y la justicia en beneficio de los desfavorecidos siempre quede ligado al ámbito teológico. Un factor añadido es que tanto algunos teólogos de la liberación como determinados filósofos de la liberación realizan, simultáneamente, actividades filosóficas y teológicas[42], originándose una mayor confusión en favor de la TdL por su superior difusión. Incluso a la misma TdL se le pueden sacar presupuestos y significados filosóficos[43].

Pese a que responden a una misma realidad y pese a que nacieron casi simultáneamente[44], las diferencias que existen entre ambas son considerables. Ofelia Shutte destaca la

---

42. Son los casos de Hugo Assman, Juan Carlos Scannone, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert e Ignacio Ellacuría entre otros.
La afinidad de la FdL con el pensamiento cristiano, es bastante notable. Ver Terán Dutari, "La presencia del pensamiento cristiano en la filosofía de la liberación" , *Stromata*, n° 4, octubre-diciembre de 1973, pp. 415-421. No es tampoco extraño que algunas de las revistas que más han difundido a la FdL estén vinculadas con órdenes o instituciones eclesiásticas: *Stromata* pertenece a la Facultad de Filosofía y Teología de los Jesuitas de la Universidad del Salvador, San Miguel, Buenos Aires. Posteriormente apadrinó la colección *Enfoques Latinoamericanos*. La *Revista Bíblica* posee algunos artículos dedicados a la FdL. *Nuevo Mundo* en sus orígenes era una revista de teología de los franciscanos de San Antonio de Padua, en Buenos Aires. Ver Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana,* F.C.E., México, 1983, pp. 313-314.

43. Al respecto, ver Antonio González, "El significado filosófico...", op. cit., pp. 145 ss. Horacio Cerutti, a la inversa, también resalta el carácter teológico de muchas de las categorías utilizadas por cierto sector dentro de la FdL. Ver su *Filosofía de la...*, p. 42.

44. Mientras la TdL surgió en Brasil y en Perú a finales de los años sesenta rodeada de acontecimientos influyentes como fueron, entre otros, el Concilio Vaticano II, la Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI, la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín y la figura de Camilo Torres, el tema de la liberación adquirió significado filosófico en Argentina inmediatamente después, a comienzos de los años setenta. Hugo Biagini, *Filosofía Americana e Identidad*, Edit. Universitaria, Buenos Aires, 1989, p. 309.

orientación religiosa de la teología donde la fe, como fuente de la verdad, no juega el mismo papel en la filosofía[45]. Raúl Fornet Betancourt añade que la brecha se acentúa, sobre todo, cuando la TdL busca apoyo para la elaboración de su instrumental crítico-conceptual en las ciencias sociales y no en la filosofía[46]. Ocurre también que la madurez teórica de la TdL es mucho mayor y está más desarrollada, existiendo, además, un mayor acuerdo entre sus miembros, en forma de auténtico paradigma, sobre la tarea teológica a realizar en un contexto que la reclama insistentemente[47]. Incluso los ataques que ha recibido, han procedido en su mayor parte de gente que nunca ha pertenecido a su círculo interno. En cambio, la FdL ha estado marcada desde su nacimiento por el conflicto interior, siendo varios los autores que han abandonado su militancia[48]. Otra diferencia signifi-

45. Cuya fe es el ejercicio crítico de la razón."*La teología empieza a presuponer la adecuación de la fe en Dios de un sujeto con la revelación divina. La filosofía, en contraste a esto, empieza y termina en el conocimiento humano*".Ofelia Schutte, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo*, n° 8, enero-abriI1987, p. 20; y su libro *Cultural Indentity...*, pp. 173-174.
46. El director de *Concordia* remarca que en el nacimiento de la TdL, la filosofía había perdido su función tradicional de primera forma del saber orientadora de la acción, siendo desplazada por la óptica científica en el análisis de los problemas vivos de la historia real latinoamericana. Ver su artículo "Filosofía y Teología en América Latina" , en *América Latina: identidad y diferencia*, Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, 1990. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992, pp. 59-60. Incluso en el seno de la misma FdL argentina, existía un claro rechazo por el espíritu cientificista de Occidente, confundiendo la parte por el todo y dando primacía, sin ninguna opción de discutirlo, al saber filosófico sobre el científico. Como ejemplo, Mario Casalla, *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1977.
47. "*...lo que determina la configuración categorial de la teología de la liberación no es un nuevo horizonte filosófico, sino un "cambio de paradigma" interno a la misma teología, y que viene dado por el punto de partida en la realidad de los pobres como auténtico lugar teológico*".Antonio González, "El significado filosófico de la teología de la liberación " , en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, p. 156.

cativa está en el mayor compromiso práctico y en la mayor participación, dentro de las comunidades populares, de los teólogos de la liberación, frente al excesivo academicismo de los filósofos de la liberación, más desvinculados de las relaciones sociales entre las clases populares[49]. Por último, decir que el contexto peronista argentino enturbió aún más las aguas tempestuosas del discurso político populista de la época al que parte de la FdL estaba adherido. Lo mucho o lo poco que se conoce de la FdL suele estar afiliado a la vertiente más dogmática y ambigüa como es la populista, sobre todo la derecha peronista[50]. Esto la ha perjudicado bastante, ocultando aquellas perspectivas más tolerantes y progresistas.

Horacio Cerutti también remarca esa separación que existe entre ambas pero, pese a ello, indica que son formas de pensamiento con estructuras homólogas y desarrolladas paralelamente[51]. Pese a que haya diferencias, nada impide que se hagan esfuerzos por acercarlas. Lo realmente problemático en América Latina es su situación de injusticia y opresión, de ahí la importancia adquirida por la dimensión ética contextualizada a ese mismo marco. Como desafío histórico concreto de esa situación del subcontinente, Raúl Fornet Betancourt se pregunta si la situación de pobreza, de

48. Esto no quita que dentro de la misma TdL existan concepciones o tendencias diferenciadas. Ver J. Batista Libânio, *Teología de la liberación...*, cap. 13, pp. 249-264.
49. Horacio Cerutti Guldberg, "Teología y filosofía latinoamericanista. ¿Pensamiento para la liberación?", en *Cuadernos Latinoamericanos*, CCYDEL, n° 1, enero-febrero de 1987, p. 60.
50. Hugo Biagini, op. cit., pp. 309-310. Horacio Cerutti, op. cit., p. 25.
51. Horacio Cerutti Guldberg, "Teología y filosofía...", ídem, p. 58.
Por pensamientos homólogos entiende aquellos que tienen estructuras y supuestos de funciones semejantes, pero con cada uno con su propia especificidad. Ídem, p. 59.

injusticia y de opresión cultural es fuente o provocación para una reflexión filosófica o teológica[52]. Para él, existe en la historia social y cultural de los pueblos latinoamericanos una tradición de reflexión filosófica y teológica empeñada en marchar al ritmo de la historia real, y que pretende concretizar aportes de cambio social. Esta tradición llega a desembocar, a finales de los años sesenta del presente siglo, en una FdL y una TdL con cierta novedad teórica e histórica[53]. Este proceso histórico similar, en cuanto a las demandas de teorización que siempre ha exigido, quizá sea uno de los condicionantes de esas estructuras homólogas y paralelas de las que Cerutti habla. Ambas responden a una determinada realidad histórica que desafía[54], de ahí que un diálogo más profundo entre las dos ramas del saber, ayude a obtener una mayor consistencia en la elaboración de los planteamientos y una más eficaz consecución de los objetivos, dentro del reducido marco social en el que la filosofía y la teología se mueven[55], pero pese a las semejanzas que exis-

52. Ídem, pp. 56-57.
53. Ídem, pp. 57-58.
54. Ídem.
Para Raúl Fornet Betancourt algunos de los puntos comunes entre ambas ramas del saber son, aparte del contexto histórico, la lucha contra el eurocentrismo, en cuanto crítica a la forma europea de hacer teología y filosofía, el intento sistemático de poner fin al colonialismo, buscar una nueva redefinición de los quehaceres filosóficos y teológicos y que intentan elaborar una formulación o una articulación auténtica de lo latinoamericano. Ver "Reflexiones en torno a la significación de la filosofía y la teología latinoamericanas de la liberación" , en *América Latina. Historia y destino. Homenaie a Leopoldo Zea*, tomo III, UAEM, Toluca, 1993, pp.245-247.
55. Raúl Fornet B. lanza esa oferta de necesario diálogo por el contexto y por la temática de ambas formas de reflexión. Ídem.
El paralelismo en sus objetivos, preocupaciones y motivaciones provoca la similitud de temas tratados. Dentro de ese cúmulo experiencial semejante Fornet Betancourt ofrece una agenda programática donde podría iniciarse la confluencia y el diálogo: Relativización del papel del intelectual reconociendo a los pobres como sujetos históricos de la reflexión teológica o filosófica; Redefinición del lugar de

ta o deban existir entre ellas, no hay que confundirlas. Y tener muy claro que aunque la TdL no forme parte de lo que aquí tratamos como FdL, no quiere decir que puedan o sean liberadores los planteamientos que desde su ámbito realiza. El concepto de *liberación* es algo mucho más amplio que lo que la filosofía pueda decir de él y realizar en su favor.

4.2. *La filosofía de la Emancipación*

En segundo lugar, nos ubicaremos en un período de vital significado que va a marcar el destino posterior de los pueblos de América Latina. En el siglo XVIII y con el inicio del siglo XIX, se fueron gestando y fueron madurando los elementos necesarios para obtener la emancipación política con respecto a España. Y dentro de ese proceso la filosofía tuvo un papel decisivo. Se hizo uso de un tipo de pensamiento vertido sobre el problema de la dependencia y de la separación con respecto al poder de la metrópolis. Francisco Miró Quesada resalta el protagonismo que las ideas filosóficas ejercieron sobre los próceres de la Independencia. La consecución de gobiernos libres y autónomos demandaba una filosofía que rompiera las ligaduras de la autoridad hispana.

---

la teología y de la filosofía en la vida de las comunidades como "acto segundo", siendo la praxis la condición de posibilidad. La reflexión teórica debe quedar subordinada a las necesidades prácticas del propio proceso de liberación; Concepción del pueblo como sujeto que se clarifica e identifica mediante el dolor y la resistencia frente a los grupos que le oprimen; Prioridad de la experiencia ética y de la noción de justicia que nace en su seno; Interpretación de la historia del dolor y resistencia de los pobres como lugar hermenéutico más adecuado para comprender el sentido de la historia; Reorientación del conocimiento, superando los límites del concepto que no es todo el horizonte de la razón del hombre y preocupación metodológica acerca de cómo acceder a esa realidad social e histórica; Desprivatización del interés del conocimiento aislado, realzando la dimensión social-comunitaria. Énfasis puesto en la propia vida cotidiana (doxa); Democratización del saber, conformándolo con una estructura participativa... Ver Raúl Fomet Betancourt, op. cit., pp. 61-62. y Horacio Cerutti, op. cit., pp. 61 ss.

Serán las ideas procedentes del pensamiento ilustrado europeo las que ofrezcan el mejor apoyo[56]. El espíritu escolástico supeditado a criterios de verdad irrebatibles y de obediencia ciega, contrastaba con la filosofía enciclopedista basada en las ideas de racionalidad, libertad e igualdad humana. Tanto la ilustración francesa, como la filosofía empirista inglesa y el sensualismo escocés, sirvieron de respuesta para afrontar la tarea que desvinculara a los pueblos latinoamericanos de la Península[57]. La construcción de una nueva sociedad totalmente diferente a la colonial, fomentó el uso del empirismo enciclopedista basado en un ideal de razón contrario a toda forma de opresión al estilo del *Despotismo Ilustrado*. El objetivo de la Independencia era sinónimo de liberación, de ahí que la filosofía utilizada fuera considerada de la misma forma. Filosofía como guía de la acción humana e instrumento de liberación*58*. El autor considera que el papel tan importante que tal forma de saber tuvo para el origen de las naciones hispanoamericanas, no volvió a repetirse de la misma forma en el desarrollo posterior de sus vidas[59].

---

56. Miró Quesada, "Sentido y proyecto de la filosofía en América Latina", en *Prometeo*, Universidad de Guadalajara/CCYDEL, n° 6, mayo-agosto de 1986, pp. 7 ss.
57. Ver Enrique Dussel, "Retos actuales...", op. cit., pp. 10-11.
58. Miró Quesada nos dice: "*A través de ella se concibe a la sociedad como una asociación de hombres libres e iguales, se hace una crítica radical a la sociedad colonial existente y se plantea la meta histórica de forjar una sociedad racional y justa. La filosofía es vista por los protagonistas de nuestra naciente historia como instrumento de liberación. De liberación porque permite derruir las vigencias que justificaban la dominación europea y porque delinea el modo de sociedad hacia el cual deben marchar los hombres liberados. América Latina, nace así, indisolublemente ligada a una filosofía de la liberación*". Op. cit., p. 10.
59. Jorge J.E. Gracia dice al respecto: "*El periodo independentista nos presenta quizás uno de los panoramas más claros del interés de los intelectuales latinoamericanos sobre la liberación*", en "Zea y la liberación...", op. cit., p. 97. En la nota 6 de su artículo nos remite, en relación a esto, al libro de Harold Eugene Davis, *Latin American: A Historical Introduction*, The Free Press, Nueva York, 1974, cap.3.

Por tanto, la filosofía de la ilustración y el pensamiento enciclopedista europeo tomado y adaptado por los propios latinoamericanos para fundamentar, potenciar y legitimar la Independencia de Hispanoamérica con respecto a la Corona española, es una determinada clase de filosofía liberadora, pero que no hay que confundir con la FdL surgida expresamente en Argentina a principios de los años setenta del siglo xx y extendida, con posterioridad, por toda América.

Terminar diciendo que para Francisco Miró Quesada lo que asemeja a la filosofía de la Emancipación con la FdL contemporánea, cuyos antecedentes más próximos se sitúan a principios del siglo XX, es la función de encauzar la acción social y política de las jóvenes naciones, proponiendo un modelo que las guíe y criticando toda clase de sociedad que se oponga a su realización[60].

4.3. *La filosofía del Tercer Mundo*

En tercer lugar, al ser la FdL un movimiento latinoamericano en sus orígenes, excluye toda aquella forma de pensamiento que pertenece a otro continente. Es importante tener presente la ubicación geográfica. El contexto de este movimiento se sitúa dentro de la culminación del proceso de descolonización de los pueblos encardinados bajo el término de Tercer Mundo. Desde entonces el espíritu liberacionista contra el imperialismo de los países desarrollados ha contagiado a casi todos los políticos e intelectuales de los

60. Francisco Miró Quesada, "Sentido y proyección...", op. cit., p. 18. Para el autor existe una línea ascendente de pensamiento que, desde la Primera Emancipación, va adquiriendo mayor grado de racionalidad y de conciencia destinada a la consecución de una mayor libertad humana, que culmina con la FdL actual. Ver "La filosofía de lo americano: treinta años después" , en *Latinoamérica*, n° 10, 1977, pp. 11-23.

países africanos, oceánicos y asiáticos. Allí también se han originado multitud de filosofías liberadoras contrarias a los mecanismos de dominación ejecutados por Occidente[61]. Salvando las distancias marcadas por las peculiaridades culturales, históricas y geográficas de cada nación, va a existir la nota común de la lucha contra el etnocentrismo y el eurocentrismo en casi todos los órdenes de la vida. En el ámbito filosófico latinoamericano, incluso se van a realizar ofertas y peticiones para aunar esfuerzos de colaboración en la misma[62]. También la influencia de determinados intelectuales, como es el caso de Franz Fanon, en la FdL va a ser significativa[63]. Pero esto no quita que reduzcamos el ámbito de la FdL al continente americano. El rótulo FdL será utilizado allí expresa y conscientemente aunque haya tenido posteriormente una repercusión mundial. Y con más razón cuando se considera que en Latinoamérica es donde primero se

---

61. Interminable sería la cita de autores. Por nombrar algunos, están los africanos Odera Oruka, Mourad Wahba, Mohammed Allal Sinaceur, Fouad Zakaria, Alí A. Mazrui, Alexis Kagame, Paulin J. Hountondji, y los asiáticos Prem Kirpal y R. C. Ramchandra Pandeya.

62. Ver Leopoldo Zea, *Latinoamérica. Tercer Mundo*, Editorial Extemporáneos, México, 1977, pp. 20 ss., 115 ss., 138-140; Antonio Enrique Kinen, "Tercer Mundo (precisiones para una reflexión filosófica)", en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, pp. 183 ss., 186-187, 196-199; Mario Magallón Anaya, op. cit., pp. 257 ss.

63. Horacio Cerutti ha señalado la exagerada influencia que el político y pensador de La Martinica, pero sobre todo argelino, ha tenido sobre muchos intelectuales argentinos en la década de los sesenta-setenta. *Filosofía de la liberación...*, pp. 155-157; Leopoldo Zea también asume alguno de sus aportes, incluyéndolo en uno de sus libros como pensador latinoamericano. Ver *El pensamiento latinoamericano*, Ariel Se ix Barral, Barcelona, 3a edición, 1976, pp. 468 ss.; ver además *La filosofía americana como filosofía sin más,* Editorial Siglo XXI, México, 1969, pp. 128 ss. y *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1974, pp. 41 ss.
Fanon participó tanto en el movimiento reivindicativo de"negritud" junto a Aimé Cesaire y Leopoldo Sedar Sanghor, como en el proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo, realizando una antropología y una ontología de los mismos.

abre el camino de la independencia contra los países del capitalismo avanzado[64].

Por otra parte, si conviene decir que la FdL con el desarrollo que ha adoptado desde sus orígenes se podría ubicar en las denominadas teorías postcoloniales, vinculadas con las experiencias que el Tercer Mundo ha tenido con respecto a la cultura occidental y con la crítica que hacen a la modernidad[65].

4.4. *La filosofía liberadora en sentido general*

Por último, está el marco más amplio concretizado en la dimensión liberadora que toda filosofía tiene, sea del tipo y de la época que sea. Con respecto al pensamiento latinoamericano, hemos dicho que J orge J. E. Gracia sostiene la tesis de que uno de sus motores ha sido la idea de *liberación*. El mexicano Mario Magallón Anaya recalca que, como la experiencia latinoamericana en su dialéctica histórica ha sido la de su lucha por la *liberación*, esto ha producido que la meta y el objetivo de gran parte de su filosofía haya sido ese mismo concepto[66]. Desde la etapa del descubrimiento hasta la época actual, se han ido sucediendo una serie de doctrinas filosóficas que han tratado de luchar frente a unos obstáculos determinados por el contexto epocal del momento. Obstáculos complejos que suelen ser de índole cultural, de clase,

---

64. Ver Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1976, pp. 18 55.
65. Ver Walter Mignolo, "Herencias coloniales y teorías postcoloniales", en Beatriz González Stephen (comp.), *Cultura y Tercer Mundo*. Cambios en el saber académico, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, pp. 99-136. Entiende por razón postcolonial "*un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en el cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales*". (p. 101).
66. Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la...*, p.125.

económicos, políticos, etc. Simultáneamente a ese conflicto circunscrito, la mayoría de los latinoamericanos, los intelectuales entre ellos, se han visto inspirados por unos ideales hacia los que se han dirigido con tesón. En función de los caminos y las vías utilizadas han surgido, en cada época, unos conceptos filosóficos de liberación diferentes. En este sentido estaríamos ante aquella filosofía o forma de pensamiento que desde la conquista de América, pasando por la emancipación política hasta nuestros días, se ha intentado establecer frente a otros proyectos culturales e históricos considerados negativos o discriminadores. Se podría conceptualizar como un intento, una actitud o comportamiento continuo, general y permanente de determinados pensadores y del mismo pueblo latinoamericano, desde que sufren la conquista de Occidente o como diferentes comportamientos determinados por la situación particular, singular e histórico-concreta cuya nota característica es la dominación, la subordinación, la dependencia. El mismo J. E. Gracia describe los distintos tipos de liberación que le han correspondido a cada período de la historia del pensamiento latinoamericano, contextualizando las diversas luchas que los habitantes americanos han ido teniendo con el paso del tiempo:

Durante la etapa colonial, dominada por la escolástica, sobre todo durante el siglo XVI, el afán por evangelizar y salvar en la fe cristiana a todo pagano inmerso en el pecado terrenal, produjo en los misioneros, curas y frailes allegados, una pronunciada versión hacia la liberación *espiritual* de los indígenas. Rescatarlos del mal para encauzar e incursionar sus almas en el correcto camino. Paralelamente, surgió un grupo de religiosos defensores de las atrocidades que se cometían contra los aborígenes. La evangelización era la

excusa para obtener riqueza y placer. Los tratos inhumanos estaban a la orden del día. Mediante la encomienda y la mita se estrangulaba la propia dignidad humana. Frente a ello, este nuevo grupo no pretendió únicamente la conversión al catolicismo, ni la explotación del trabajo de los indios, sino la defensa de sus derechos civiles y libertades. Todos eran seres humanos, todos tenían la misma capacidad racional y el mismo derecho sobre las cosas de la tierra. No valían los pretextos ni los subterfugios que abogaban por la inferioridad natural de determinados seres en estado primitivo de humanidad. Personajes tan ilustres como Fray Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, José de Acosta, etc., conforman un duro esfuerzo intelectual con el que, unido, en la mayoría de los casos, a su formación de juristas, pretendieron liberar, no ya espiritualmente, sino más bien, *civilmente* a los indígenas, intentando que se elaboraran disposiciones normativas en su favor[67].

Años más tarde, durante el período de la Independencia la liberación que prima es la de tinte *político*, pues de lo que se trata es que las mismas colonias se desliguen del poder peninsular[68]. La filosofía moderna ilustrada de Europa,

---

67. Jorge J .E. Gracia, op cit., p. 97. El autor clarifica que este tipo de liberación lo es exclusivamente para aquellos misioneros y conquistadores que así la concebían, sin que se impida considerar como imperialista, la actitud que conllevaba en relación a los indígenas.
Dentro del ámbito español, interesante aporte es el realizado por Antonio Enrique Pérez Luño. En su libro *La polémica sobre el Nuevo Mundo* (Editorial Trona, Madrid, 1992), realiza un proceso de recuperación y reivindicación de los clásicos españoles -especialmente de Francisco de Vitoria y de Bartolomé de Las Casas-, motivado por considerar que son grandes pioneros e importantes antecedentes para la elaboración histórica del concepto racional, civilista, liberal, individualista y dieciochesco de los derechos humanos.
68. Ídem, pp. 97-98.

principalmente francesa e inglesa, es el instrumental con el que desarrollan sus estructuras ideológicas y conceptuales liberadoras. La rebelión contra la autoridad, la oposición contra el totalitarismo de la metrópolis, tenía que ser combatida con una filosofía que sirviera para romper las cadenas de la subordinación. y qué mejor que aquella nacida del espíritu revolucionario francés y sajón.

En la época del positivismo, entre los años de más auge, de 1850 a 1910, las preocupaciones más urgentes entre las jóvenes naciones latinoamericanas, una vez iniciada la andadura de auto dirigir sus destinos, fueron de materia económica y de desarrollo. Conseguida su autonomía y libertad política, el desorden y el caos social asolaron la nueva situación. Entre las guerras intestinas estaban los defensores de la tradición española y los que eran contrarios a ella por entenderla perjudicial para el progreso que el nuevo espíritu capitalista demandaba. Los positivistas pertenecían a este segundo grupo. Para salir del conflicto se necesitaba un orden social duradero, estable. Por eso, de lo que se trataba era de liberar, por un lado, a sus ciudadanos de todo ese espíritu y hábito heredado, contrario al avance de sus sociedades. Por otro, potenciar las propias estructuras económicas para que la industrialización y la modernización se desenvolvieran consistentemente y se lograra salir del estado ruinoso que la emancipación y las luchas internas dejaron. La nueva liberación, frente a otros períodos históricos, será doble. Una *educativa*, pues el método científico ofrecía la mejor solución para desembarazarse del autoritarismo y el voluntarismo hispano. Los hechos de la realidad mostraban la certidumbre que el mundo espiritual, de la fe y de las creencias sumisas en lo inmaterial, no poseían. La otra libe-

ración es *económica*, para poder subirse al carro del progreso que occidente representaba. El Fomento del sistema de producción era la mejor fórmula[69]. Las filosofías de Comte, de Spencer y de J. Stuart MilI serán las principales fuentes conceptuales.

Tras la etapa positivista, a principios del siglo XX, surgió, como reacción, una tendencia filosófica bastante preocupada por el individuo[70]. La sociedad positivista debía ser un organizado sistema, un perfecto organismo en el que la parte se subordinaba al todo. El ser humano poco podía decir ante una filosofía que canalizaba su acción para incursionarlo en el mundo del orden armonioso y de mecánica tranquilidad. La ciencia se atenía excesivamente a los hechos, anulando todo tipo de metafísica y toda clase de racionalidad crítica y valorativa. Ahora, se quiere recuperar el protagonismo de la actividad humana, no como conjunto de acontecimientos que se suceden mecánicamente, sino como resultado de las decisiones libres y responsables del ser humano. La liberación que se persigue por tanto es *individual y ética*[71]. Será el vitalismo francés y, en especial, la filosofía de Henri Bergson el punto troncal de inspiración. Hombres como José Enrique Rodó, Alejandro Octavio Deústua, Ant(jnio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn y Carlos Vaz Ferreira, entre otros, apadrinarán esta nueva tendencia.

Correlativamente, la filosofía alemana por medio del impulso dado por Ortega y Gasset, fluirá tempestuosamente sobre casi todo el continente a partir de la segunda déca-

69. Ídem, pp. 98-99.
70. Ver Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Editorial Pormaca, torno II, México, 1965, pp. 187 ss.
71. Ídern, pp. 99-100.

da de este siglo. El espiritualismo, el perspectivismo, la fenomenología y más tarde, el existencialismo francés, sacarán a la luz el arraigado nacionalismo latinoamericano. El tradicional odio hacia la cultura estadounidense, potenciará un afán por resaltar y por poner el énfasis en lo propio, en lo autóctono. Será la liberación *intelectual y cultural*, el objetivo primero que siente las bases de una identidad colectiva a nivel tanto nacional como continental[72]. Este período será el más cercano antecedente de la culminación del pensamiento liberacionista contemporáneo, del que ya hemos hablado.

El mismo Enrique Dussel, para salir de alguna forma de las críticas que se le han hecho por querer acaparar en su pensamiento a toda la FdL, y para responder a las acusaciones sobre su desconocimiento de la filosofía latinoamericana y su historia, reconoce alguna dimensión liberadora de ésta, y diferencia en la historia del pensamiento latinoamericano tres grandes bloques de FdL, o"*tres momentos en los cuales la filosofía cobró una significación político-social de justificación de la acción emancipadora del pueblo latinoamericano*"[73]. Los dos primeros vendrían a conformar los antecedentes del nacimiento, la evolución y el desarrollo de la que para él es la actual FdL:

A. El primer bloque o la primera FdL, es la formada por *la crítica ante la violencia de la conquista*, entre los años 1510 y 1553, casi coincidiendo con el período caracterizado por Jorge J. E. Gracia como de liberación *espiritual y civil*. La salvedad ahora es que Enrique Dussel distingue tres discursos ideológicos di-

---

72. Ídem, p. 100.

73. Enrique Dussel, "Retos actuales...", op. cit., p. 9.

ferentes: el del amerindio, el de los vencedores y el de los críticos de la conquista.

Por una parte, sin ser filosofía en sentido estricto, existió un discurso crítico y simbólico contrario a quienes dominaban, procedente de los propios pueblos indígenas[74]. Básicamente, la reacción natural de protesta y de lucha contra un sistema opresivo y limitativo de las singulares idiosincrasias nativas, generó una especie de forma de pensamiento contraria a la estructura implantada desde la Península. La liberación que los indios reclaman para sí es de carácter *integral*, destacándose en ella la dimensión cultural pues la petición que realizan, desde su propio lenguaje va referida al total respeto de sus espiritualidades, de sus tradiciones, de sus culturas, de sus modos de vida fundamentalmente colectivos y comunitarios en definitiva, de todo un sistema particular opuesto al exportado por Occidente.

También está aquel discurso generado para justificar la conquista y la colonización de América, así como para someter a sus habitantes originarios. Coincidiendo con la liberación *espiritual* que los misioneros pretendían, pero añadiéndose una mayor y descarada soberbia, viene a ser una filosofía de dominación, que diferencia entre seres superiores e inferiores, y que legitima las acciones contrarias a los derechos naturales de los indígena, conculcando su dignidad. La figura de Ginés de Sepúlveda es su máximo representante[75].

74. Ídem, p. 10.
75. Ídem.

Frente a este discurso que justifica la dominación, inspirándose en las mismas fuentes doctrinales -la escolástica tomista-, surge un discurso totalmente opuesto, al que Dussel denomina FdL. Es aquel pensamiento desarrollado por Las Casas, el padre Vitoria, José de Acosta, al que ya hemos hecho referencia, y que reclama la liberación *civil* de los pueblos indígenas[76].
B. La segunda etapa de la FdL es la surgida por la justificación filosófica de la primera emancipación, comprendida entre los años 1750 y 1830[77], y coincide con aquella filosofía que libera *políticamente*, según Jorge J. E. Gracia, y que también hemos indicado por medio de Francisco Miró Quesada. Para Enrique Dussel, pese a ser un pensamiento que se inspira en su totalidad en el pensamiento burgués europeo, no se limitó simplemente a *imitar*, "*sino que respondió a la realidad de la praxis de liberación de nuestra Primera Emancipación (la emancipación colonial de España y Portugal)*"[78]. Los hombres que la conforman, sin nombrarlos a todos, son tanto intelectuales de la talla de Benito Díaz de Gamarra, Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Javier Clavijero, Francisco Alegre, Rafael Campoy y fray Servando Teresa de Mier, como personajes de acción y héroes políticos de la fama de Mariano Moreno, Manuel Belgrano, Simón Bolívar o Miguel Hidalgo.
C. Finalmente está la FdL que surge en 1969 con la original idea del autor argentino de empezar a elaborar

76. Ídem.
77. Ídem, pp. 10-11.
78. Ídem, p. 11.

una *ética de la liberación*, al ver la posibilidad de implantar el discurso heideggeriano dentro de un *mundo* dependiente[79]. Como hemos visto, es una parte esencial y uno de los dos principales focos de la actual FdL.

Dentro de la actual etapa del pensamiento dusseliano, inmerso profundamente en la temática de la ética del discurso habermasiana y, sobre todo apelsiana, en uno de sus últimos libros Dussel distingue tres posiciones teórico-argumentativas de cómo se *incluyó* al Otro -el indígena- en la comunidad real de comunicación del siglo XVI:

1ª) La "*modernidad como emancipación*" donde se describe el fundamento de la barbarie de los indios por su modo no individual de establecer relación con las personas y las cosas: por no tener experiencia de la posesión ni de la propiedad privada, ni del contrato de herencia personal, y por carecer de la libertad de la subjetividad que guarda autonomía y con la que uno puede oponerse a la voluntad y al capricho de los señores. Para Ginés de Sepúlveda -personaje prototipo-, el proceso de inclusión o de participación en la comunidad de comunicación de los pueblos aborígenes es violento, pero una vez dentro, se ejerce la racionalidad argumentativa[80].

2ª) La "*modernización como utopía*", concepción representada por Gerónimo de Mendieta y los misioneros franciscanos. Se parte de la alteridad del indio,

79. "*El "ser-en-el-mundo"como ser-en-un-mundo-dependiente, dominado, explotado.*" Ídem, p. 13.

80. 1492, *el encubrimiento del Otro*, Editorial Antropos, Bogotá, 1992, p. 102 ss. y 107.

se les introduce en el cristianismo, se les enseña la tecnología europea y los modos de *policía* urbana, pero sigue existiendo una fuerte actitud paternalista hacia ellos[81].

3ª) La crítica del "*mito de la modernidad*", todavía desde Europa y ejercida por su más virtual abanderado, Bartolomé de Las Casas, que "*asume lo mejor del sentimiento emancipador moderno, pero descubre la irracionalidad encubierta en el 'mito' de la culpabilidad del Otro*", Respeta en su totalidad la propia idiosincrasia de los pueblos indígenas, eliminando todo posible elemento paternalista[82],

Finalmente, todo este tercer marco en el que se destaca el elemento liberador de la filosofía latinoamericana viene a delimitar su pasado con su presente. El hecho de que no sea FdL se debe principalmente a motivos de posición en el tiempo, de contemporaneidad, sin que se pretenda rechazar

---

81. Ídem, pp. 109-110.

82. Ídem, p. 111.

Ernesto Garzón Valdés, refiriéndose a la temática del paternalismo proyectado a la polémica de la justificación ética de la Conquista de América, sitúa a Ginés de Sepúlveda entre los más radicales representantes del discurso paternalista, mientras que a Vitoria y Las Casas -este a través del criterio de racionalidad como fuente de la libertad humana- los engloba en torno al discurso antipaternalista, pese a aceptar excepcionalmente razones de intervención de la Corona con respecto a los indios. Ver sus trabajos "La polémica de la justificación ética de la conquista", en *Sistema*, 1989, n° 90, p. 69; y su libro *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, C.E.C., Madrid, 1987, pp. 60 ss. Por el contrario, Arturo A. Roig se muestra bastante crítico con Bartolomé de Las Casas. El maestro argentino habla de la existencia en la Conquista de dos discursos abiertamente contrapuestos: el de la *violencia* y el de la *no-violencia*. Las Casas, pese a que se opone al "griterío ya las injurias" del primero, acude a la persuasión de la "palabra" del segundo, con intenciones evangelizadoras, donde predomina la actitud de querer convencer y ofrecer lo propio, más que la actitud receptiva de asimilación y de intercambio cultural. No obstante, reconoce que su discurso adquirirá un sentido que lo pondrá más allá de su propia fórmula paternalista. Ver *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E., México, 1981, pp. 209-214.

el hecho de que el pensamiento del pasado sea incluido como parte estructural del pensamiento del presente, a la manera del *Aufhebung* hegeliano y, según los planteamientos que muchos filósofos latinoamericanos conciben, como por ejemplo Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti. Por ello, aquel tipo de pensamiento que no forma parte de este movimiento denominado FdL en cuanto pertenece a otro período de la historia, no quiere decir que esté desvinculado de todo elemento liberador para el ser humano, ni que deje de incluirse como parte de las concepciones que cada uno tenga de la filosofía[83]. Reiteramos, toda filosofía posee funciones liberadoras y con más razón la del continente mestizo. Toda denuncia persistente de la injusticia que desde la filosofía latinoamericana se hace para que no se siga repitiendo tiene ese papel. Pero la trayectoria del pensamiento latinoamericano "*consiste en una progresiva búsqueda de la liberación en sus diversas modalidades, que culmina en el pensamiento liberacionista contemporáneo*"[84], gran parte del cual hemos estado viendo en estos tres primeros capítulos.

---

83. Es a partir del surgimiento de la actual FdL cuando también se empieza a ver la filosofía del pasado como filosofía de la liberación.
84. Jorge J.E. Gracia, "Zea y la liberación...", op. cit., p. 101.

CAPÍTULO IV

LIBERACIÓN Y RIQUEZA HUMANA

1. LIBERACIÓN, CRITERIOS DE JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

Hasta ahora nos hemos dedicado a describir los orígenes, las nociones y las tendencias que la FdL posee, situándonos en una plano puramente doctrinal, haciendo una detallada exposición de las disputas teóricas que se presentaron desde sus inicios, para terminar deslindando aquellas corrientes que sin ser parte integrante de la FdL sí son, de alguna manera, afines. El campo de análisis ha sido sobre todo de carácter filosófico. Es este el momento de pasar a otro plano, menos abstracto aunque más creativo, que sin dejar de ser teórico hace más referencia al ámbito de la razón práctica y trata más asuntos concretos y muy relacionados con el mundo del derecho.

En estos dos próximos capítulos, intentaremos profundizar un poco en el horizonte de sentido que tanto sobre el concepto de *liberación* como, en clara conexión con él, sobre el concepto de justicia, aparecen en algunos de los planteamientos del pensamiento liberacionista y, además lo haremos para conectarlos y proyectarlos al campo jurídico. El discurso utilizado para este propósito será el propio de los derechos humanos.

Hablar de liberación implica delimitar un concepto de justicia a favor de los sectores excluidos sobre el que se articulan todos los procesos de liberación. y la justicia se cimenta, hoy más que nunca, sobre el lenguaje y la figura de los derechos humanos. En la actualidad, es difícil hablar de una sociedad sin definirla en el contexto de la globalización y en términos de democracia y derechos humanos, pero más problemático resulta encontrar un modelo social real que garantice plenamente todos los derechos humanos que a lo largo de la historia han ido surgiendo.

Comprobaremos que los propios derechos humanos se edifican sobre una contradicción irrebasable: aquella que se da entre el necesario reconocimiento general que sobre los mismos se debe hacer, sin omisiones ni prioridades de ninguna clase, y la forzosa articulación jerárquica que en sus concretizaciones sociales se plasma y que origina no sólo el orden de prelación de unos derechos sobre otros, sino también aquellos que son sacrificables y cuyas necesidades pueden no ser satisfechas. En el contexto latinoamericano, este estigma que aparece siempre, queda especialmente marcado y su ignorancia es lo que provoca numerosas situaciones de exclusión e injusticia social, sacrificándose derechos humanos a través de los mismos, en su propio nombre. Es lo que Hinkelammert denomina la inversión ideológica de los derechos humanos.

En la introducción comentamos que, a principios de los noventa, surgió en Brasil un movimiento de profesionales del derecho partidarios de utilizar e interpretar las normas jurídicas a favor de los segmentos más castigados de la población. Uno de los grandes obstáculos con los que el DA se va a encontrar es la feroz crítica que se le hace a sus partida-

rios por justificar y dar prioridad en la interpretación y aplicación del derecho al concepto de justicia sobre el concepto de ley. Incluso el hecho de que subordinen el principio de legalidad sobre el de legitimidad, va a ocasionar que se los acuse de ir en contra del estado de derecho y hasta de la misma constitución sobre la que las normas adquieren su fundamento. Pues bien, como dijimos, además de que algunos de los integrantes del DA y personas afines al movimiento pero pertenecientes a otras latitudes, como el mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel, van a utilizar categorías de la propia T dL y la FdL para reforzar sus enfoques, consideramos que desde algunos de los planteamientos del Pensamiento de Liberación se puede entender y justificar mejor el problema de por qué el concepto de justicia es tan importante en el contexto no sólo latinoamericano, sino también mundial, y la ineludible relación que tiene con otros grandes temas de la teoría política y jurídica, como son la democracia y los derechos humanos.

Precisando aún más, utilizaremos alguno de los aportes de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel para delimitar los criterios con los que es posible articular la defensa de los colectivos marginados con el principio de legitimidad, bajo el horizonte ético y utópico de una sociedad sin excluidos y en la que todos quepan. También, a partir de ellos, articularemos la crítica que se debe realizar a un sistema que impone un orden con el que se jerarquizan los propios derechos humanos según formas de regulación de acceso desigual a la producción y distribución de los bienes sociales, y que sólo beneficia a una minoría o poliarquía.

El camino que seguiremos será, primero, analizar algunos de los significados que sobre el concepto *liberación* se

han dado, expresando los criterios de justicia que se reclaman y cómo se articulan. Desde la misma FdL de Franz Hinkelammer y Enrique Dussel se elabora un criterio y principio ético preocupado en las condiciones de la vida humana inmediata, desde donde se cuestiona la legitimidad de cualquier sistema social que se le opone o no lo garantiza. Incluso los mismos derechos humanos se pretenden articular y ordenar en torno a este *principio de producción, reproducción y desarrollo de vida humana*, contraponiéndose a cualquier otro parámetro de jerarquía que no atiende a cuestiones de factibilidad de vida concreta e inmediata de las personas. Tras esto, veremos el vínculo que este principio tiene con el criterio valor de riqueza humana.

Finalmente, haremos tres propuestas de cómo el movimiento DA puede explicar mejor su crítica al sistema legal vigente, desde una posición que no va en contra del estado de derecho, la democracia y los derechos humanos, sino de los contextos o marcos en los que estos se sitúan. Terminaremos mostrando un ejemplo más concreto de la posible proyección que la FdL tiene sobre el mundo jurídico. En concreto, describiremos un criterio de justicia que puede articularse según la noción de trabajo vivo en Enrique Dussel y la crítica que el autor realiza a lo que denomina el lenguaje tecnológico.

2. SOBRE EL CONCEPTO *LIBERACIÓN*

Si al abordar la FdL desde el contexto argentino hemos comprobado cómo el concepto liberación se ha tratado casi siempre desde un prisma filosófico, quedando subordinado su análisis y su delimitación a la propia configuración que

de la FdL hemos hecho, siendo esta el principal objeto de análisis, es el momento de dar prioridad al término invirtiendo el orden de atención, aunque la perspectiva siga siendo a la luz de los planteamientos que desde el Pensamiento de Liberación, sobre todo de la FdL y la T dL, se ha ido ofreciendo.

Desde el principio hay que decir que existe una gran dificultad para delimitar qué se entiende por *liberación*. Para Joao Batista Libanio, es un término polisémico porque tiene varios significados y diferentes sentidos. El teólogo brasileño, acudiendo a un análisis semántico del mismo, resalta el hecho de que cuando más vago e indefinido es un término y más impreciso es su contenido, tanto más puede aplicarse a más realidades, mientras que cuanto mayor es su comprensión, tanto menor será su extensión[1].

Hugo Assman señala que es una palabra de enfrentamiento conflictivo, que siempre va referida a una ausencia actual de libertad humana. Envuelve, en abstracto, tanto un juicio negativo y condenatorio sobre una realidad considerada adversa, estática, como una intención de cambio. Pero los motivos y las explicaciones subyacentes a esa crítica, corren el peligro de ser utilizados tanto con pretensiones reformistas como revolucionarias. El uso del término, dependerá entonces de quién lo utilice, para quién va destinado, con qué objetivos y cómo llevarlo a cabo[2].

Para salir al paso e intentar paliar las vaguedades del concepto, y para delimitar mejor quién lo interpreta, para quién y para qué se utiliza y con qué objetivos, seguiremos

1. Joao Batista Libanio, *Teología de la liberación. Guía dialéctica para su estudio,* pp. 136 55.
2. Hugo Assmann, *Teología desde la praxis*..., pp. 31-32.

la lógica empleada por Ignacio Ellacuría en relación a los derechos humanos y contextualizaremos la *liberación* observando su *desde dónde*, su *para quién* y su *para qué*.

En relación al *desde dónde*, como hemos visto, estamos situados en la realidad latinoamericana, entre otras cosas y como hemos recalcado, porque es el ámbito donde con más sistematicidad y con más consciencia se ha teorizado sobre la *liberación* y, además, porque es el lugar desde donde numerosos procesos sociales y populares se han desarrollado y explicado en torno a esta idea.

En segundo lugar, y refiriéndonos al *para quién*, son las mayorías populares marginadas y oprimidas las protagonistas, que en un sentido más amplio se denominan las víctimas del sistema. Su característica más general, aunque no la única, es encontrarse en una situación material de pobreza y/o indigencia en la cual las condiciones fundamentales para sobrevivir ni les son reconocidas ni les son satisfechas. Además, la situación de aceptación social es marginal y precaria. Ahora bien, ese protagonismo tiene un marco en el que se desarrolla. Por ello, también quisiéramos diferenciar dentro del concepto *liberación* dos perspectivas o puntos de vista: una referida a la propia praxis que dinámicamente llevan a cabo los grupos o movimientos sociales exponentes de esas mayorías excluidas y/o marginadas. Tendremos entonces un término de carácter más sociológico, referido a lo que ocurre en esa realidad marcada por el estigma de la pobreza y/o indigencia, la marginación y/o exclusión social. La otra alude a la teoría, a aquello que piensan los intelectuales acerca de la idea de *liberación*. Como ya anticipamos, es este segundo enfoque el centro de estas reflexiones, destacándose el ámbito de la FdL y la TdL. El siguiente paso a

dar en el futuro será analizar directamente los procesos que se están caldeando y desarrollando en el seno de la propia sociedad civil o de la cultura popular.

En tercer lugar, quisiéramos aclarar en el ámbito del *para qué*, que el concepto *liberación* para precisarlo correctamente hay que entenderlo desde el punto de vista social y estrictamente ético y político. Es la idea desarrollada por el propio Enrique Dussel con los tipos de relación de proximidad que los seres humanos entablan entre sí u horizontes prácticos comunicativos que denomina erótica, pedagógica, política y económica tanto de dominación como de liberación[3]. En ellas se expresan los diferentes niveles en los que los seres humanos se marginan en sus relaciones, violándose continuamente los derechos. También se manifiestan las diversas instancias desde las cuales se reacciona, cultivándose solidarias y respetuosas relaciones humanas. Con ello queremos remarcar que el concepto de *liberación* se produce entre los mismos individuos, entre los mismos seres y grupos humanos. El término hay que reconducirlo a un nivel intersubjetivo, interpersonal. Dicho esto, en estos niveles, el *para qué* podremos proyectarlo y también expresarlo desde un punto de vista jurídico, vinculado a lo que podría entenderse, en primer lugar, como el contenido fundamental de todos los derechos humanos y, en segundo lugar, al ámbito común de la realidad a la que hacen referencia. El contenido básico sería el *derecho a tener la posibilidad de ejercer y desarrollar derechos*, es decir, la posibilidad y el hecho de que la persona humana sea reconocida como sujeto de derechos y, además, la posibilidad de que pueda desarrollar ese

3. Ver su *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, pp. 83 y ss.

su ser sujeto de derechos. El ámbito, alude a los *procesos de apertura y consolidación de espacios sociales de lucha por la dignidad humana*. Es la ausencia de derechos y de libertad una de principales causas que provocan el enfrentamiento conflictivo y la transformación de esa situación que coarta y limita la actividad humana, y cuyo propósito es el reconocimiento de esferas de desarrollo de la dignidad. Tendremos oportunidad de comprobarlo más adelante.

2.1. *Dimensiones diacrónica y sincrónica de la liberación*

Los múltiples significados que la idea de *liberación* posee, no sólo hay que verlo como una dificultad con la que se encuentra el conocimiento, sino también como un aliciente. Además, esta variedad nos muestra su compleja riqueza conceptual. Como ya dijimos, la presencia de la *liberación* en la historia de América Latina ha sido constante y manifiesta. Y su uso ha tenido unas veces un cariz conservador y otras progresista, apareciendo esta doble vertiente, como hemos comprobado, en los orígenes de la FdL argentina con el problema del populismo. Es por esta razón que vamos a estructurar los múltiples significados y elementos, diferenciando una perspectiva diacrónica y otra sincrónica del concepto, delimitando poco a poco una serie de elementos que consideramos son imprescindibles para obtener una idea de *liberación* emancipadora.

La óptica diacrónica queda referida a la evolución o a los diversos significados que la *liberación* ha tenido en cada época, con el transcurso del tiempo. Y la sincrónica partirá de las características que en general posee el término, según la opinión de algunos filósofos y teólogos de la liberación. Será a partir de esta segunda perspectiva como articulare-

mos una serie de puntos específicos que nos permitirán diferenciar el sentido concreto y particular que el concepto *liberación* ha adquirido en la época actual. De esta forma evitamos incurrir en generalizaciones y en usos desmedidos, y obtenemos unos criterios con los que distinguir aquellos procesos de liberación que realmente han nacido y nacen de las mayorías excluidas, de las víctimas del sistema dominante, y que expresa un compromiso con ellas.

2.1.1. Dimensión diacrónica

En las distintas etapas de la historia de América Latina, no sólo la referida a partir de 1492, según el momento epocal, varios han sido los grupos que se han visto obligados a levantar una lucha contra lo que para ellos era una situación de opresión. y muchas han sido las demandas, los reclamos y los objetivos perseguidos. Los conflictos entre aztecas y chichimecas, aztecas y tarascos, incas y caranquis, realistas e independentistas, criollos e indígenas, son algunos ejemplos. Hay que recordar también cómo Jorge J. E. Gracia describía las diferentes expresiones de los sucesivos tipos de liberación vividos en la propia historia del continente a partir de finales del siglo XV: en el período colonial la liberacion *espiritual* de los indígenas casi paralela a la liberación civil defendida, entre otros, por Las Casas, Antonio de Montesinos, Francisco de Vitoria, etc.; durante la etapa de la Independencia, predominaba una liberación de corte *política*; con el positivismo, se destacaba la dimensión *educativa y económica*; a principios del siglo XX, se persigue una liberación *individual y ética* para, seguidamente, a partir de los años treinta, pasarse a una liberación *intelectual y cultural*; hasta llegar, finalmente, con el surgimiento de la FdL

y la TdL, a un ámbito *asuntivo y global*[4]. Cada período poseía un colectivo humano característico que se hacía abanderado de la liberación requerida y desarrollada: españoles, indígenas, criollos, mestizos, intelectuales, políticos, religiosos, campesinos, obreros, burgueses, las mayorías populares, etc. Visto así, nos encontramos tanto con la naturaleza *dialéctica* como el carácter *procesual* de la *liberación*. Según lo dicho por Hugo Assman y por Joao Batista Libanio, el concepto siempre hace alusión a un proceso, y siempre se define en oposición a algo que se considera limitativo de la condición humana, como es la opresión. La dimensión histórica del ser humano dota entonces al término de un carácter dinámico, en el sentido de que existe un proceso dialéctico de sucesivos pasos de situaciones de opresión a otras de liberación tanto en el tiempo como en cuanto al contenido de esa relación conflictiva. y los momentos anteriores son asimilados por los posteriores. Existe, pues, una acumulación asuntiva de las conquistas o logros humanos[5]. En cierta manera, considerando todas las etapas conjuntamente, se podría afirmar que se ha producido un sucesivo incremento

---

4. "*Ya no se trata de una liberación económica, religiosa o cultural, por ejemplo. Se trata de una liberación completa. Pues según los líderes de esta corriente, no puede haber liberaciones parciales. No puede haber; por ejemplo, una liberación individual y espiritual mientras haya una esclavitud cultural y económica. Y tampoco puede haber una liberación cultural sin una liberación económica e individual. Mientras haya un estado de dominación en algún aspecto de la experiencia, mientras se encuentre un dominado y un marginado de alguna forma, la relación dominador-dominado continúa... La liberación ha de ser total o no será liberación alguna*". Ídem, p. 101.

5. "*El término 'liberación' se define en oposición a opresión y, a medida que el hombre va descubriendo nuevas formas de opresión, va percibiendo al mismo tiempo, nuevas dimensiones de liberación*". Joao Batista Libanio, op. cit., p. 144.
"*La perspectiva dinámico-dialéctica... conserva las posibilidades del concepto liberación de los horizontes anteriores, de manera que la liberación estructural se construye sobre otras liberaciones ya conquistadas...* ", Ídem, p. 145.

tanto de la conciencia como del ámbito hacia el que se dirige la *liberación.*

Pero algo falla en esta manera de entender el concepto cuando primero, se utiliza para legitimar actuaciones paternalistas como las que tuvieron los sacerdotes españoles con respecto a los indígenas y en donde también, las personas afectadas negativamente no son ni las que deciden ni las que reaccionan por sí mismas (es el caso también de los mismos indígenas o de los campesinos en el siglo XIX, que no participaron directamente en la elaboración y en el control de las políticas positivistas, incluso siendo rechazados e ignorados). Además, es discutible hablar de un único proceso, y si así puede entenderse, no ha sido ni lineal ni finalístico, sino lleno de altibajos, de creatividad y de radical continuidad de lo discontinuo. La actividad humana es múltiple y variada al igual que los caminos que va generando[6].

El propio Enrique Dussel considera que muchos son los procesos sobre los que la *liberación* se edifica, aunque intenta articular una conciencia y cultura común de lucha y resistencia contra la opresión, que se va articulando y acumulando históricamente y que aglutina en torno al concepto de *pueblo o víctimas*. Mediante el primero describe la permanencia de un sujeto histórico conformado por individuos y grupos humanos ubicados en una posición de desigualdad y subordinación frente a otros (clases, etnias, minorías, pueblos o nacionalidades indígenas, colectivos de niños y de

6. La sucesión del protagonismo de un colectivo, ha podido terminar en fracaso en cuanto a los objetivos propuestos, e incluso, ha podido ser causa de nuevas dominaciones. De ahí la permanente tensión y la permanente búsqueda por obtener nuevos espacios de libertad, diversidad, igualdad y cooperación, que no tienen por qué ser acumulativos. En este sentido ver la noción de *potencia y multitud* en Antonio Negri, *Poder Constituyente*, libertarias, Madrid, 1994.

mujeres, etc.) que se les niega la posibilidad de vivir, y que como tal sujeto, atraviesa los diversos modos de apropiación de la estructura social capitalista.[7] Quienes sufren las consecuencias negativas de un sistema, las víctimas cuya corporalidad y dignidad se ignora, en cuanto toman conciencia del estado de victimización en el que se encuentran y reaccionan críticamente, adquieren mayores niveles de afirmación y reconocimiento por sus vidas negadas. Se autoafirman y revelan como sujetos vivos y actuantes.[8]

Desde el ámbito de la historia de las ideas, Arturo Andrés Roig en la línea de la toma de conciencia desarrollada por Leopoldo Zea, nos ofrece una interesante perspectiva del grado de participación y de conciencia histórica que los distintos colectivos latinoamericanos han ido teniendo a lo largo de la historia iniciada a partir de 1492. Mediante las ideas hegelianas de *querernos a nosotros mismos como valiosos y conocernos como valiosos*, condicionadas social y epocalmente, da cuenta de los sucesivos horizontes de comprensión o proyectos históricos con los que se ha ido humanizando y reconociendo como sujetos a un cada vez mayor grupo o colectivo de individuos. Para ello, es necesario recuperar aquellos sucesivos elementos culturales olvidados que componen los señeros de identidad de grupos humanos despreciados en su historicidad y en su subjetividad y que sirven como mecanismo de autovaloración. Roig busca el mayor colectivo humano posible en el que sus miembros sean reconocidos como sujetos activos en el proceso de reparto, acceso y distribución de los bienes materiales de sus naciones[9].

7. 1492, *el encubrimiento del Otro*, Antropos, Bogotá, 1992, pp. 214 y ss.
8. *Ética de la liberación*, pp. 302 y 304, 523 y ss.
9. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E., México, 1981.

De ahí la importancia de dos aspectos: en primer lugar, cada individuo y colectivo tiene que ser actor e identificarse con su imaginario, con sus tradiciones, debe ser, debe sentirse dueño y participe del proceso cultural con el que interpreta el mundo y se autorreconoce. Por eso hay que generar las condiciones que le permitan a cada uno expresar su sentirse valioso, su condición humana o su ser persona, no desde premisas ajenas y reduccionistas. En segundo lugar, también es fundamental que en la *praxis de liberación* los actores protagonistas que desarrollan los distintos procesos críticos y alternativos, se re apropien del poder en cada momento, en cada época y en cada contexto, con la pretensión de que, al final, sea toda la sociedad y todos sus integrantes, quienes participen y vayan generando y transformando la realidad en todas sus dimensiones, de forma continua, siendo y sintiéndose sujetos vivos y actuantes[10].

2.1.2 Dimensión sincrónica

Desde la TdL y la FdL también han sido varios los elementos que se han querido destacar en la idea actual de *liberación*. En el ser humano existen un sin fin de parcelas o esferas que va construyendo socialmente y que, además, van cónformando su naturaleza: la esfera individual, la colectiva, la espiritual, la material, la psicológica, la política, la económica, la cultural, la universal... Resulta que pese a este

10. Desde la psicología social, Ignacio Martín-Baró habla de buscar el fortalecimiento del poder social, de las opciones populares y, también, de recuperar no solo la memoria histórica de los pueblos, el orgullo de pertenecer a un pueblo y de contar con una cultura y tradición sino también de rescatar valores, normas, costumbres, formas de organización y trabajo, que sirvan para una liberación colectiva. Ver su *Psicología de la liberación*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 320-321 y 340.

último marco integral, global y de tratamiento sistematizado que desde la segunda mitad del siglo XX se elabora, lo cierto es que cada autor, consciente o inconscientemente destaca una dimensión más que otra, pues considera que atiende mejor a aquellas parcelas de la vida humana que considera prioritarias.

El sentido de la *liberación* viene especialmente marcado por los planteamientos de la TdL y las prácticas de las comunidades cristianas de base que recuperan la tradición del Mosaísmo y del primer cristianismo, cuya utopía se basa en la afirmación del ser humano como sujeto viviente corporalmente necesitado[11]. La opción por los pobres y la idea de reconocimiento mutuo entre las personas como expresión de la manifestación histórica y concreta de Dios, es opción de los seres humanos que se quieren liberar[12]. En los pobres se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo que hay que recuperar. La pobreza es expresión de la negación real del reconocimiento como seres corporales y naturales necesitados."*Desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse sin este reconocimiento mutuo entre sujetos*"[13].

No obstante, tanto Gustavo Gutiérrez como el propio Libanio han señalado un horizonte amplio, dentro del cual,

11. Ver F. Hinkelammert, *El grito del sujeto*, DEI, 1998, 95 y 125.
12. El propio Gutiérrez considera que el proceso "*encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo*". Cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 44
Leonardo Boff indica que "el pobre constituye el lugar a partir del cual se intenta pensar el concepto de Dios, de Cristo, de la gracia, de la historia, de la misión de las iglesias, el sentido de la economía, de la política y el futuro de las sociedades y el ser humano", en *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996 p. 139.
13. Ver F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, 1995, pp. 356-357.

tres son las distinciones desde las que se puede definir y explicitar el término *liberación* en cuanto proceso. Además de la vinculada a ese sentido *confesional* mencionado arriba, donde se asocia *liberación* a salvación histórica y se considera la eliminación del pecado, por medio del reconocimiento mutuo entre los sujetos, que es expresión del amor a Dios[14], destaca la dimensión *subjetiva libre de coacciones psíquicas,* generalmente producidas en el subconsciente del individuo[15]. La última es la faceta *sociopolítica,* referida al mundo de las relaciones sociales, entre los individuos, en donde existe una situación de opresión contra la que se lucha[16].

Conectado con el criterio anterior, pero dándole un matiz más jurídico, la norteamericana Ofelia Schutte descubre tres grandes categorías sobre el tópico de la liberación:
-Por un lado está la *liberación personal*, la propia elaborada por el pensamiento humanista de Occidente, y relativa a las libertades, derechos, deseos y esperanzas de los individuos. Afectaría, excediéndola, a aquella

14. "*Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo objetivo de errores, maldades y vicios, para vivir en el mundo del bien, de la verdad y de la gracia*", J. B. Libanio, ídem, p. 142.
Gustavo Gutiérrez dice al respecto que la liberación del pecado, "*va a la raíz última de toda servidumbre; el pecado es ruptura de amistad con Dios y con los demás, por ello no puede ser erradicado sino por amor gratuito y redentor del Señor que acogemos en la fe y en a comunión.*" Ídem, p. 44.
15. "*Liberación como proceso de hacerse libres de las trabas personales subjetivas de orden psíquico, moral y religioso, para vivir en la autorrealización*" , J. B. Libanio, ídem, pp. 142-143; "*... concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino... De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora...* ". G. Gutiérrez, ídem, pp. 91-92.
16. "*Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo de estructuras opresivas, para vivir un orden nuevo no-opresivo*". Libanio, ídem, pp. 144-145; Para Gutiérrez, esta liberación expresa "*las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos*". Ídem, p. 91.

porción del ser humano que es regulada jurídicamente a través de los tradicionales derechos individuales.
-Por otro lado está la liberación *social*, que abarcaría el rechazo de los aspectos culturales, políticos y económicos opresivos del individuo, que lo marginan y rechazan por causas de clase social, de sexo, por motivos raciales o de nacionalidad. Harían mención, excediéndolo también, a aquel ámbito del ser humano que es regulado jurídicamente por los derechos sociales, económicos y culturales.
-Y por último, la liberación *nacional* como resultado y reacción del dominio ejercido por unos países sobre otros. América Latina ha estado marcada en toda su historia, por el dominio que Europa y los Estados Unidos han ejercido sobre ella. El colonialismo y el imperialismo capitalista, han generado un sentimiento de lucha contra las estructuras de control económico que impiden a los países latinoamericanos conseguir la tan ansiada *emancipación mental*[17].

Un nuevo horizonte se ha abierto para la *liberación* con el problema *ecológico*. La lógica perversa del sistema dominante de acumulación y organización social, no sólo provoca el empobrecimiento de la humanidad, sino también la depredación de la naturaleza. Es por esta razón que para Leonardo Boff tanto la T dL como la ecología tienen como objeto la *liberación*; una la de los pobres; la otra la de la Tierra. Ambas se complementan, pues los pobres y la naturaleza sufren un régimen de gran explotación y cruel exclusión. De la misma relación social entre los seres humanos,

17. O. Schutte, *Cultural identity...*, pp. 9-12.

junto a la misma justicia social mínima que garantice la vida y su dignidad elemental, se puede postular una justicia ecológica posible, referida a la relación de los seres humanos con la naturaleza."*Atender a esos dos clamores de forma organizada, teniendo ante los ojos la misma causa y raíz que los produce, es realizar la liberación integral*". Es por eso que hay que buscar otra lógica que supere estas situaciones y deje de poner en peligro tanto al ser humano como a la naturaleza[18]. Todos somos víctimas potenciales. El propio Boff va más allá al considerar necesario ampliar el sentido de liberación: "*No sólo los pobres y los oprimidos deben ser liberados, sino todos los seres humanos, ricos y pobres, porque todos están oprimidos por un paradigma que los esclaviza a todos...*"[19].

A pesar de la multidimensionalidad del término, sin embargo, Gustavo Gutiérrez ha señalado que sus tres niveles de significación, no implican tres procesos paralelos, independientes entre sí o que se suceden cronológicamente en el tiempo. Más bien, son niveles coimplicados e interrelacionados que forman parte de *un único proceso*[20]. El propio Leonardo Boff considera que la *liberación* nunca puede ser circunscrita al nivel material, social o meramente espiritual. Es verdadera cuando se mantiene abierta a la integridad de las exigencias humanas[21]. Pero eso no quita que, sin rechazar ninguno de esas exigencias y defendiendo ese carácter abierto, se haga prevalecer uno sobre los demás. Habrá quien en sus análisis acentuará la dimensión espiritual y sal-

18. Ver Leonardo Boff, op. cit., pp. 138 y 55.
19. Ídem, p. 145.
20. Ídem, p. 92.
21. Ídem, p. 140.

vacionista, o quien ponga más atención en el nivel de la conciencia, del autoconocimiento individual y/o colectivo, mientras otro se preocupará de los niveles de la producción o socioeconónicos.

Los autores conectados con la FdL también manifiestan una variedad de perspectivas a la hora de acentuar alguna de las dimensiones de la *liberación* sobre las demás. Es lo que sucede con Juan Carlos Scanonne, para quien la dimensión confesional es el fundamento último. Preocupado en la historia y en la tradición popular, justifica la originariedad del *nosotros ético-histórico*, en la experiencia con Dios.

Francisco Miró Quesada, en cambio, considera que la prioridad y el libre ejercicio de la razón es sinónimo de *liberación*. Todo lo racional nunca es arbitrario. Como no depende del capricho de la voluntad humana, es imposible que sea opresivo. Su óptica racionalista retorna la tradición de la Ilustración, entendida como la centenaria batalla de la razón contra todas las formas de ignorancia, de superstición y de dogmatismo, la liberación del ser humano de las coacciones internas y externas cuyo poder, en gran medida, era debido a su no trasparencia. La razón como crítica, penetra esa opacidad y disuelve la apariencia de objetividad, necesidad e inmutabilidad[22]. Será el nivel epistemológico y del conocimiento el que fundamente a la *liberación*.

---

22. Ver, por ejemplo, "Sentido y proyección de la filosofía en América Latina" , en *Prometeo*, n° 6, 1986, pp. 7 a 24; "Función actual de la filosofía en América Latina" , en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 86 ss.
Ofelia Schune concibe que una FdL "*está relacionada con la búsqueda de un conocimiento objetivo, libre de prejuicios y de razonamientos autoritarios*." "Orígenes y tendencias...", op. cit., p. 20.
Sobre la noción de la Ilustración ver Thomas McCanhy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, p. 24. Por otra parte, este autor hace una interesante referencia al proceso de emancipación racional habermasiano, de dominio social sobre el

En esta misma línea se sitúa Leopoldo Zea, si bien no en cuanto sea fiel y absoluto partidario de un tipo de racionalidad rigurosa y objetiva, sino porque sitúa el concepto de *liberación* en el nivel del conocimiento, en concreto, en el mundo de las ideas. Su filosofía de la historia trata de desentrañar el uso ideológico, interesado y limitativo de la condición humana a través de las elaboraciones teóricas, de los discursos interpretativos de corte filosófico-político[23].

Los integrantes del sector *crítico* del *populismo* destacan, tal como vimos, la dimensión social. Aunque no dejan, de lado el propósito de obtener un mayor nivel de conocimiento, que si bien no está libre de prejuicios ideológicos al menos son conscientes de ellos, la finalidad última es intentar coordinarlo con las demandas sociales de los sectores populares mayoritarios[14]. También el grupo cubano, formado bajo las premisas del pensamiento marxista se centra en el conflicto social y en la lucha de clases[15].

---

progreso técnico y a la previa separación y autonomía del ser humano frente a la naturaleza. Aclara que racionalización no es emancipación -aunque nosotros diríamos que ambos coordinados se encuentran inmersos en un proceso más amplio de liberación humana-. Una cosa son los ideales de dominación técnica en la historia, y otra la aspiración a emanciparse de las fuerzas cuasi-naturales de la dominación política y social. Ver Thomas McCarthy, ídem, p. 57.

23, Ver mi trabajo "Acerca de Leopoldo Zea y su noción de filosofía", en *Cuadernos Americanos*, n° 68, marzo-abril, UNAM, 1998.

24. Podríamos decir que la filosofía de Horacio Cerutti es una teoría crítica tanto del pensamiento como de la sociedad latinoamericana, que inserta y nacida en la praxis, trata de conocerla con la finalidad de acercarse y así satisfacer desde su limitado ámbito de influencia, las demandas y reclamaciones sociales de los sectores o grupos humanos mayoritarios.

Ofelia Schutte también está preocupada en buscar categorías o planteamientos que sirvan para legitimar las acciones y las reclamaciones de los grupos o movimientos sociales marginados. Entre otros, los de razas oprimidas o etnias, indígenas, de homosexuales y de lesbianas, de comunidades de base y, sobre todo, feministas. Aparte de su libro, ver "La creación cultural desde la perspectiva de la diferencia " , en W.AA. *América Latina: identidad y diferencia*, pp. 85-98.

25. A título de ejemplo, ver Pablo Guadarrama, "Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana" , en *Prometeo*, n° 6, 1986, pp. 25-30.

La dimensión social y política de la *liberación*, expresada como *realidad histórica* o *praxis histórica liberadora* por Ignacio Ellacuría[26], es la que especialmente nos interesa como praxis interpersonal, de intercambios y conflictos humanos, de relaciones políticas, culturales y económicas de aceptaciones y rechazos. En este sentido es como interpretamos la liberación que se da en el seno de la TdL, la ortopraxis que desarrolla. No entramos en la ortodoxia cristiana, por mucho que desde la TdL se rompa con un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías y separadas de la historia concreta. Si para los teólogos de la liberación la ausencia de Dios aparece con la presencia de la pobreza, y la presencia de Dios se expresa, no en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos[27], es este nivel, el de la acción social que se realiza en este ámbito, el que nos preocupa, porque cuestiona y transforma la realidad, sin entrar enconsideraciones de fe o en manifestaciones divinas. Si para ellos la presencia de Dios estriba en que no haya pobres, a nosotros nos interesan los hechos y actuaciones destinadas a conseguir que no haya ni pobres ni víctimas. Hacemos caso omiso del sentido de salvación y de que un hipotético Dios se manifieste con ello. Además, la teología sin ser ciencia social, utiliza planteamientos de las teorías de las ciencias sociales porque sus análisis están estrechamente unidos. Nuestro acercamiento se produce en este campo común de análisis.

Por tanto, es en los sucesos de la vida social y en los contextos históricos donde se dan los espacios de lucha a favor

26. Liberación histórica de las estructuras sociales y culturales para que no sólo haya supervivencia biológica y humana, sino también se transforme una realidad que permita la vida plena a todos los seres humanos. Ver Juan Antonio Senent, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 109 y 111.
27. En este sentido, ver F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza...*, p. 358.

de la dignidad humana y, en cuanto que son espacios de lucha social, radica su interés y su importancia. Con los procesos sociales que el ser humano va desarrollando y los sentidos que les vamos dando se va construyendo la realidad, y ahí nos vamos encontrando tanto con los obstáculos que condicionan nuestras acciones, como con los medios con los que podemos satisfacer nuestras necesidades y mediante los cuales vamos edificando nuestros proyectos de vida. El nivel de los límites de la acción humana y los horizontes de superación que incluso determinan las formas de pensamiento, nos enseñan las razones de por qué estructuramos nuestro mundo jerárquicamente y establecemos un orden de prelación sobre los objetos y sobre las personas. Actuamos clasificando la realidad, creándonos metas y objetivos. Cuando consciente o inconscientemente, hacemos de las personas instrumentos u obstáculos para lograr esas metas, olvidamos que actuando junto a ellas, los límites de la acción, que son las verdaderas trabas, se superan haciéndolos desplazar hacia nuevos horizontes.

En este sentido, Enrique Dussel habla de la negación de la vida humana como el punto de arranque de toda crítica contra un sistema ético o un orden social que permite la muerte y tolera la existencia de víctimas. En virtud del *principio de imposibilidad*, la víctima es inevitable en cualquier norma, acto, institución o sistema de eticidad. Estos nunca podrán ser perfectos ni en su vigencia ni en su consecuencia porque siempre van a ocasionar situaciones de exclusión y, por tanto, van a tener personas que van a sufrir dominación, dolor, infelicidad, pobreza, hambre. Es empíricamente imposible un sistema perfecto. Su finitud provoca inevitablemente víctimas. De ahí que la norma, acto, institución o

sistema sean criticables. La crítica, que es realizada por los intelectuales comprometidos con los excluidos, se dirige a todo aquello que limita la vida humana, a lo que no permite vivir en condiciones dignas. En el instante que se inicia la acción contrahegemónica y de lucha de las víctimas, aparece el proceso de *liberación*[28].

El actual sistema capitalista globalizado resulta que limita la capacidad de acción de grandes colectivos, no sólo para que puedan participar en los asuntos públicos, sino también impidiéndoles acceder en condiciones equitativas a la distribución de los bienes materiales que forman parte del producto social. En el ámbito político, por medio de una debilitada democracia representativa y en el económico, con la lógica del mercado amparada por las políticas neoliberales -siendo este el marco desde donde realmente se condiciona a todos los demás-, se establecen líneas de acción cuyos actores sólo son un grupo de elites o poliarquía, quedando la mayor parte de la población a merced de unas decisiones que no reconocen ni satisfacen sus necesidades. Es por esto que nos encontramos con un orden hegemónico o sistema-mundo que está en crisis porque promociona y tolera la victimización de dos tercios de la humanidad, personas que sobreviven precariamente para aplazar la muerte unas horas. Se nos plantea, por tanto, un problema de vida o muerte[29].

---

28. Ver Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 369 y ss. "*Solamente podemos hablar de liberación cuando el pobre en persona emerge como sujeto principal de su andadura, aun siendo apoyado por otros aliados*". Leonardo Boff, op. cit., p. 140.

29. "*El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos...) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos*". fdem, pp. 310-311. Ver también pp. 11 y 567.

En el instante que las mismas víctimas reaccionan, con apoyo y ayuda de quienes no siéndolo se comprometen con ellas, para subvertir su situación de exclusión, de límite y anulación de sus vidas, comienza la *liberación* cuyo desarrollo y su mayor o menor éxito, dependerán sobre todo de las estrategias utilizadas y de las alternativas propuestas.

La *praxis de liberación* queda entonces referida al conjunto de acciones posibles que transforman la realidad, pero que tiene siempre como referente a alguna víctima o comunidad de víctimas, y cuyo propósito es que se supere esa condición y sean reconocidas como sujetos vivos y actuantes. Todo el trayecto que va desde la toma de conciencia de la condición de víctima en un sistema social concreto y de su negación como ser humano, pasando por la crítica al sistema ya la reafirmación de la víctima como sujeto actuante, hasta llegar a la propuesta de alternativas para transformar y eliminar el sistema que provoca la existencia de víctimas, es todo el marco que recorre la idea y la *praxis*.

Liberación implica una reacción crítica que determinados colectivos realizan para superar los límites, los obstáculos y las coacciones que otros grupos proyectan y fabrican sobre ellos. Una de sus caras está en intentar romper los vínculos sociales que alienan, las relaciones asimétricas donde el bienestar y la afirmación de los unos se funda en los sufrimientos y la negación de los otros. La otra cara se manifiesta en lograr que los límites de la dignidad humana, en su expresión de condiciones de vida y espacios de libertad, sean superados y no provocados por la actuación conjunta y participativa de toda la humanidad. Con la *liberación*, como veremos, se expresa que las mayorías oprimidas no sólo reivindican condiciones de vida, sino también acción social,

reclaman poder con participación, demandan capacidad de creación y transformación, e intentan tener capacidad de control del tiempo y el espacio. En definitiva, con la liberación se exige que las mayorías oprimidas también sean poder constituyente.

2.2. *Justicia, derechos humanos y preferencias sociales de la liberación*

Como dijimos al principio de este capítulo, hablar de *liberación* es apostar, al menos, por una determinada concepción de justicia cuya opción son los pobres y que, en el contexto actual, se manifiesta y amplía con las víctimas del sistema social capitalista.

La justicia es una construcción humana dirigida a la distribución de los bienes sociales y en su historia existen una gran variedad de criterios, ideologías o concepciones. Por tanto, nos encontramos con múltiples criterios de distribución de bienes que también son múltiples. No existe una única manera de compartir, intercambiar y dividir los objetos que producimos[30]. Con los bienes sociales se satisfacen las necesidades humanas. Los derechos humanos son bienes jurídicos con los que se demarcan formas y modos de satisfacerlas. En función del tipo de criterio de distribución empleado, los límites a la acción humana podrán ser mayores o menores según el grado de reconocimiento y de satisfacción que se haga de las necesidades. La justicia se estructura por medio de valores o preferencias sociales que asignan mayor o menor cualificación a los bienes. En el instante que éstos adquieren su máximo nivel de institucionalización,

---

30. Ver Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, F.C.E., México, 1997, pp. 17-19.

sobre todo en su expresión jurídica, se conceptualizan como derechos humanos[31].

En este sentido, desde la TdL y la FdL se denuncia que el acceso a los bienes ya las esferas de distribución establecidas por el actual sistema capitalista no está permitido a la mayoría de la humanidad. Es más, ni siquiera participan activamente en su construcción. A través del mercado, el dinero y un poder oligárquico, se ordenan, jerarquizan y estructuran los bienes y las necesidades humanas, perjudicando a dos tercios de la población mundial. Los derechos humanos, por tanto, se violan sistemáticamente.

Es por eso que también desde estas teorías liberacionista se ofrecen distintas concepciones de justicia alternativas y una visión de los derechos humanos particular, en donde la preocupación por terminar con la situación de pobreza es fundamental. Partiendo de la variedad de criterios y de combinaciones de distribución que aparecen no sólo en la historia de la humanidad sino especialmente en la propia TdL y FdL, si observamos con atención y tal como lo hemos ido manifestando, en cada una de las dimensiones de la liberación vistas y en las distintas facetas de la vida humana a las que afecta, subyacen al menos dos objetivos o, quizá sea mejor decir, dos valores comunes e interrelacionados sobre los que se articula la justicia y se combinan los bienes con los que se satisfacen las necesidades humanas: por un lado, lograr y mantener condiciones de vida humana para todos y, por otro, desarrollarlas para obtener mayores márgenes de libertad.

---

31. Para mayor detalle, véase Joaquín Herrera, *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*, Tecnos, Madrid, 1989.

El propio Gustavo Gutiérrez considera que con los órdenes de la vida y la libertad se articulan la opción por los pobres y la defensa de sus derechos. Y va más allá al defender una tradición de derechos humanos de carácter teológica y filosófica específicamente latinoamericana, de raíz cristiana y construida históricamente en torno a la figura, sobre todo, del pobre, de la víctima o el oprimido. La justicia reclamada por ellos, que es expresión de dignidad humana en su situación más precaria, es la fuente motora de toda lucha contra situaciones de explotación. El derecho a la vida y el derecho a la libertad entendida en un sentido tanto individual como colectivo, conforman el espacio mínimo a partir del cual la dignidad humana es desarrollada en los contextos de adversidad, miseria y dominación.

La mayoría de las expresiones del pensamiento liberacionista van en esta línea,[32] aunque como ya hemos dicho, no entramos en consideraciones iusnaturalistas, ni teológicas ni

---

32. Es una corriente doctrinal que se dice estar cimentada en la alianza del pueblo judío con Dios, apadrinada desde el siglo XVI por Bartolomé de Las Casas, Alonso de Veracruz y Antonio de Montesinos. Sus orígenes se encuentran en la tradición cristiana reflejada en los textos bíblicos, en concreto, en el concepto hebreo de mispat que alude a la defensa que los jueces hacen a favor de los débiles y desheredados. Está vertida en la defensa del pobre desde la fe. El mandato "*Ama a tu prójimo como a ti mismo*" la resumiría. El mismo Gustavo Gutiérrez dice estar edificada sobre unas bases teológicas. El ideal de salvación, la voluntad de amor y justicia del padre son los motores que incitan al cristiano para anunciar el evangelio y defender al pobre contra la muerte prematura y la miseria en la vida."*En efecto, la justicia, expresión del amor, es una exigencia de primera importancia para el cristiano. Según la Biblia, establecer 'la justicia y el derecho' en el pueblo judío significa prolongar el acto liberador de Dios que lo sacó de la opresión que vivía en Egipto. Es fidelidad a la alianza pactada con Dios, ella debe llevar a la plenitud de la vida. En esa perspectiva, el término justicia, partiendo de los lazos que se establecen entre personas viviendo en sociedad, manifiesta también el nexo de los seres humanos con Dios*". Véase su *En busca de los pobres de Jesucristo,* Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 29-30 y 77; también F. Betancourt, "Reflexiones en torno a la significación de la filosofía...", op. cit.. pp. 245 y ss.; y J.A. de la Torre Rangel, El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas, UAA, Aguascalientes, 1991, pp. 174 y ss.; y del mismo autor, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, UAA, 1998, pp. 91 y ss.

mucho menos en cuestiones de fe. Sí nos interesa las pautas de justicia y la articulación que sobre los derechos humanos realizan en conexión con los procesos de *liberación*.

En este caso, interpretamos sus aportes sobre la justicia y los derechos humanos, en el sentido de que éstos son realidades normativas e institucionales que se van construyendo socialmente a través de la coimplicación de la praxis social, la constante producción de necesidades y el proceso de valorización colectiva sobre los bienes.

La realidad social es un *proceso dialéctico no lineal* de relaciones sociales. A lo largo de su historia, el ser humano ha ido elaborando una serie de acciones que han trascendido su marco inicial de lo cotidiano. Son creaciones concretas, ubicadas en un ámbito de convivencia reducido, que van formalizando determinadas necesidades en pautas de conducta, las va generalizando, pasándolas a formar parte de una colectividad en forma de objetivaciones, de permisiones y de prescripciones aceptadas por más de una forma de vida social. La actual extensión de los derechos humanos por todo el mundo y el acuerdo plasmado en la Declaración Universal le hacen ser aquellos bienes jurídicos dotados de mayor contenido axiológico, aceptados por múltiples culturas y formas de vida. Son no sólo aquellas pautas de justicia formal que mayor pretensión de universalidad tienen, sino también bienes sociales que en su expresión jurídica e institucionalizada poseen el mayor grado de contenido valorativo. Tanto en su dimensión normativa, como ética y filosófica, constituyen unos elementos significativos de ese complejo proceso de construcción social en el que actúan multitud de factores[33].

33. Estos planteamientos son desarrollados por Joaquín Herrera Flores, que retorna las bases gnoseológicas y axiológicas de la *Escuela de Budapest*, que pretendían

Desde esta perspectiva por tanto, se pueden captar aquellos principios y normas que rigen en cada momento histórico como especie de excedentes que el ser humano obtiene por medio de su propia actuación que trasciende lo particular, y que se expresa incluso en obras de arte o en la misma filosofía, porque éstos son los sistemas objetivacionales que más se han acercado a la necesidad de una comunidad-humana protegida por sus derechos. Aunque su máximo grado de sentido y generalidad se logra a través de acuerdos históricos interpersonales que se plasman en determinados eventos, como han sido la misma Declaración Universal y los Pactos Internacionales[34].

Además hay que tener en cuenta que en todo ideal, en toda lucha en favor de la justicia, implícita o explícitamente va a surgir una determinada noción de derechos humanos y, también, va a mostrarse siempre la intención de obtener unas pautas de justicia formal aplicables a más de una forma de vida. Incluso en los momentos más dramáticos, en cualquier reclamación a favor de las víctimas de un sistema social, subyace una idea sobre cuáles son los derechos humanos que deben prioritaria mente satisfacerse.

Desde este enfoque es como acudimos a la TdL y FdL indagando sus aportaciones referidas a conceptos de justicia, exigencias éticas, morales y con pretensiones de ser positivizadas, que están determinadas por el contexto de la po-

---

adoptar, críticamente, en la teoría marxista el empeño de Georges Lukacs de construir una ontología del ser social. Ver su libro, op. cit., pp. 49 ss.; también en Gyorgy Márkus, *Marxismo y antropología*, trad. del alemán por Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 5-6; Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana,* Grijalbo, Barcelona, 1972, pp. 19-37; y *Sociología de la vida cotidiana*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

34. Ídem, p. 51.

breza, la miseria y el dolor, por situaciones de vida y muerte. Porque el pobre, como una expresión de lo humano, por la violación sistemática de su esfera vital dará siempre la pauta en esa búsqueda histórica de la vigencia real de los derechos humanos, la justicia y el bien común[35]. Tal defensa ofrece unos criterios procedimentales sobre los cuales deben garantizarse todas las necesidades humanas de forma prioritaria. No es la condición de ser pobre lo que analizamos a través de los principios de vida humana y libertad, sino lo que significa la reivindicación que desde esa situación se realiza. Con el primer principio sobre todo, como ya anticipamos, vamos a seguir los razonamientos dados por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel.

2.2.1. Racionalidad reproductiva y vida humana inmediata

En el análisis de los marcos categoriales de las ciencias sociales y empíricas Franz Hinkelammert, en su *Crítica a la razón utópica*, llega a la conclusión de que todos ellos se derivan de principios de imposibilidad de la acción humana. Profundizando en los planteamientos de Max Weber, Carlos Marx y Karl Popper, reflexiona tanto sobre los límites epistemológicos que el ser humano tiene para acceder a la realidad como sobre los límites prácticos para estar en ella. En ambos casos, lo que podemos y no podemos pensar o hacer, viene expresado en términos de condiciones de vida humana. En concreto, el "*criterio del límite entre lo posible o lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida huma-*

35. Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, Editorial M.A. Porrúa, Escuela Libre del Derecho, Méjico, 1992, pp. 249-250.

na real y concreta"[36], criterio que en principio es un juicio de hecho, no un juicio de valor, sobre el que toda ciencia debe pronunciarse. Expliquemos todo esto Con más detalle.

2.2.1.1. *Realidad trascendente y conceptos universales*

La razón posee unos anhelos que la impulsan siempre a ir hacia delante y la incitan a la consecución de determinados fines que son, a la vez, sus límites. El uso puro de la razón es el medio para poder acercarnos a ellos, pero posee una incapacidad para darles respuestas, de ahí que sea su uso práctico la salida ante la imposibilidad de obtenerlas y, superar de esta manera, los límites. La razón, por tanto, no se explica por sí misma, sino desde fuera, a través de su uso[37]. Siguiendo este razonamiento, Hinkelammert parte de la premisa de que el pensamiento permanentemente aspira a trascender y abarcar la totalidad de la realidad y lo hace utilizando conceptos universales. El hecho de que se acuda a ellos demuestra los límites con los que el sujeto cognoscente se encuentra al no poder conocer toda la realidad. Necesitamos de los conceptos universales para suplir esa carencia y son como una muleta de apoyo y un instrumento de búsqueda con el que intentamos abarcar lo infinito[38].

Esto se comprueba con los marcos categoriales de las ciencias empíricas. Paradójicamente, mientras que los casos que podemos observar y experimentar son limitados, cuando usamos los conceptos universales hacemos referencia a todos, designamos con ellos a un número ilimitado, por lo

---

36. DEI, San José, 1984, p. 23.
37. Ver la "Doctrina trascendental del método" de la *Crítica a la razón pura* de Immanuelle Kant, pp. 571 y ss. de la 13ª edición de Alfaguara-Santillana, Madrid, 1997.
38. Ídem, pp. 231 y ss.

que "*el conjunto de los casos observables constituye una parcialidad en relación a la cual el concepto universal designa una totalidad desconocida. Luego el concepto universal trasciende cualquier conjunto de casos observables*". Observamos menos casos que todos los que abstracta y universalmente acaparamos. La conclusión es que como sujetos cognoscentes no podemos acceder con un conocimiento directo a la totalidad de los hechos, tenemos que trascender la realidad mediante los conceptos universales. La limitación de nuestro conocimiento nos obliga a utilizarlos.

Nos damos cuenta que la realidad trasciende a la experiencia ya la teoría. Como aspiramos a su totalidad y la imaginamos, creamos categorías universales para intentar conocerla completamente, pero estamos limitados por el número de hechos concretos que podemos observar[39]. Si no tuviéramos esta imposibilidad, los conceptos universales no harían falta. Es un hecho objetivo producido por la subjetividad humana el que aspiremos a la totalidad pese a nuestros límites y, por tanto, que la realidad nos trascienda en última instancia, mas no el pensamiento.

2.2.1.2. *Sujeto actuante*

Avanzando un poco más con el razonamiento de Hinkelammert, el sujeto puramente cognoscente no accede a la realidad empírica como tal, directamente, sino como sujeto actuante, por el hecho de que antes interviene sobre ella con determinados fines, convirtiéndola en el objeto de conocimiento de las ciencias empíricas. De esta actuación surgen los principios de imposibilidad. Con ellos se construyen las

39. Ídem, pp. 233 y 234.

teorías generales de las ciencias empíricas y se remarca su carácter antropocéntrico. Es el ser humano como realizador, no como observador el que las determina. "*En cuanto el hombre desarrolla finalidades más allá de lo inmediatamente dado, puede experimentar límites de la imposibilidad, y por tanto, categorías de pensamiento derivadas de ellos*"[40].

Las teorías generales las formulamos a partir de los principios de imposibilidad de la acción humana. Por tanto el sujeto actuante trasciende también al sujeto cognoscente. Éste es "*el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante que reflexiona sus capacidades de acción por medio de conceptos universales*"[41].

A partir de esto, la actitud del sujeto de la tecnología, de las ciencias empíricas o naturales es la de quien actúa reflexivamente en la naturaleza y aspira a la totalidad de la realidad estando imposibilitado para lograrlo. Se dirige al mundo exterior en función de fines de la acción más allá de cualquier limitación, pero al chocar por su actuación con los límites, con las imposibilidades expresadas en términos de principios de imposibilidad, reflexiona en el ámbito de los fines tecnológicamente posibles y utiliza tanto los conceptos universales como los procesos tecnológicos infinitos para anticipar la realidad y transformarla en empiria. La nueva conclusión es que no sólo la realidad trasciende a la experiencia, sino también "*el sujeto actuante trasciende al sujeto cognoscente y transforma la realidad en empiria*"[42]. En este caso, los márgenes de posibilidad vienen marcados por la capacidad tecnológica.

40. Ídem, p. 231.
41. Ídem, p. 237.
42. Ídem.

2.2.1.3. *Sujeto práctico, vida humana y condiciones materiales*

Pero existen más dimensiones del sujeto. Una de ellas es la del sujeto práctico. Si el sujeto reflexivo y actuante de las ciencias empíricas o técnicas, se enfrenta al conjunto de todos los fines técnicamente posibles y le es indiferente cuál elige, siendo arbitraria su elección, la situación cambia cuando hay escasez de medios para realizarlos. Siempre hay un condicionante material de posibilidad para la elección de fines. Nos encontramos con el ámbito de la economía y del producto social que obligan a tener en cuenta el hecho de que no todo lo tecnológicamente posible es prácticamente realizable. Todos los fines posibles poseen condiciones materiales de posibilidad cuyo universo es el producto social de la economía. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible. El tamaño del producto social de los medios materiales marcará, por tanto, los límites de la elección[43].

La ciencia empírica nada puede decirnos sobre los fines que debemos elegir. Sólo sabemos que la elección hay que realizarla en el marco de bienes escasos marcados por el producto social. Pero para elegir, para concebir bienes y encaminarse hacia ellos, hay que vivir. El sujeto práctico sólo actúa si es un sujeto vivo."*Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse hacia ellos*"[44]. No obstante, para

43. En este punto llegamos al centro del planteamiento de Hinkelammert, que vamos a utilizar en los próximos apartados como hilo conductor de por qué el no reconocimiento de los límites de la acción humana y del principio empírico de imposibilidad, provocan la ilegitimidad de un sistema social y su crisis como causante de situaciones de marginación porque, al final, se hace desaparecer al sujeto de la acción. Los mismo derechos humanos se encuentran, como ya dijimos, en esta disyuntiva entre lo que es o no es posible, en tanto en cuanto es materialmente imposible reconocerlos plenamente a todos en un momento determinado. Asimismo comprobaremos que si son entendidos como concepto o imaginario trascendental, descubriremos mejor por qué se violan sistemáticamente.
44. Ídem, p. 239.

vivir se necesitan fines específicos con los que conformar y permitir las condiciones materiales de la posibilidad de vivir. La vida es una precondición para poder elegir objetivos y también un proyecto que hay que ir manteniendo y posibilitando por medio de la elección y el desarrollo de esos objetivos. "*La vida no es un fin, sino el modo de realidad del sujeto que abre el ámbito desde donde se ponen los fines*"[45].

En oposición a muchas de las teorías económicas actuales, la relación medio-fin no es únicamente una relación de carácter formal, sino que está subordinada a la vida del sujeto. Sólo si éste está vivo, el ser humano puede proyectar y realizar fines. Aquí llegamos al criterio que Hinkelammert denomina de factibilidad, con el que se nos indica que no todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo, son también realizables. Sólo lo son aquellos que se integran en algún proyecto de vida. Realizar objetivos que quedan fuera de este marco es una decisión a favor de la muerte y del suicidio. En virtud de la racionalidad reproductiva no hay elección neutral de los fines, porque éstos son los vehículos de la vida del sujeto que los persigue realizando su propio proyecto de vida[46].

No hay que olvidar que el ser humano siempre existe en sociedad, es un ser social, que está interrelacionado con sus semejantes. Desde este punto de vista, los fines y los proyecto de vida aparecen en el marco de las relaciones sociales de una sociedad concreta. Pues bien, según el acceso que se tenga a los bienes o medios materiales, a la división social del trabajo ya la distribución de los ingresos, las posibilidades de vivir serán más o menos amplias. Es aquí donde

45. Ver E. Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 262
46. Hinkelammert, op. cit., p. 240

aparece el problema del ejercicio de la explotación y de la dominación. A través del manejo de la distribución de los medios materiales de vida se establecen los niveles de integración o exclusión social. Si son unos pocos quienes los acaparan y concentran, se destruye la posibilidad de vida de muchos[47]. En este nivel hay que situar el marco desde donde cuestionar la legitimidad o ilegitimidad de un orden social.

El sujeto práctico se encuentra limitado por las condiciones materiales que reduce el ámbito de los fines que puede realizar. Para poder elegir bienes y encaminarse hacia ellos, hay que vivir. Pero *para vivir, hay que poder vivir*. Este poder vivir siempre viene marcado por un criterio de jerarquización necesario de los fines.

Según Hinkelammert, la combinación que permite llevar a cabo un proyecto de vida, se realiza ajustándolo a sus condiciones naturales, que vienen marcadas por las necesidades. Hay que dirigir los fines a la satisfacción de las necesidades. De esta manera, el conjunto de la acción se mantiene en el marco de algún proyecto de vida. La naturaleza humana permanece con la satisfacción de sus necesidades, cuya lógica está inserta en el círculo natural de la vida. Cualquier elección de los fines gira en torno a ellas porque el que se satisfagan o no, posibilitan la vida o la muerte. Un proyecto de vida que no asegura los alimentos, una casa o vestido con los que satisfacer el hambre, guardarse del frío, etc., y que es ajeno a su vínculo integrado con la naturaleza, nunca podrá realizarse o está abocado a su destrucción[48].

---

47. Ídem, pp. 239-240.

48. Las necesidades no sólo son materiales, sino también espirituales, "*no obstante, la corporeidad de la necesidad es la parte menos sustituible en cualquier satisfacción de las necesidades. Aunque existan diferencias muy grandes en la expresión de esta*

Las necesidades humanas son la urgencia humana de vivir en un circuito natural de vida, por tanto, trascienden a la elección de los fines. Es su criterio de orientación. El sujeto no es libre para elegir, sino libre para satisfacer sus necesidades[49].

Aquí reside la diferencia frente al criterio de toda la construcción de la economía capitalista y toda la teoría económica neoclásica y neoliberal, basado en el concepto de preferencias o gustos. Para ellos, los proyectos de vida no se construyen en torno a criterios de factibilidad, y reducen al ser humano a un sujeto práctico limitado a elegir fines con una neutralidad valorativa que provoca la negación de la legitimidad de cualquier proyecto de vida. Si "*la satisfacción de las necesidades, hace posible la vida; la satisfacción de las preferencias, la hace agradable. Pero para poder ser agradable, antes tiene que ser posible*"[50].

Un proyecto de vida al gusto de cada cual, se desarrolla sabiéndose que la elección, la libertad de elegir según lo que más agrade, se puede realizar porque primero deriva y está subordinada a la satisfacción de las necesidades. y es en función de éstas como hay que enfocar el problema de la dominación y explotación porque si sólo hablamos de preferencias, el problema se invisibiliza. El marco de referencia

---

necesidad". Ver *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, 1995, San José, p. 286.

Sobre el circuito natural de la vida del sujeto, Hinkelammert piensa que existe una especie de "*metabolismo entre el sujeto humano como ser natural y la naturaleza circundante y dada. Dice: como parte de la naturaleza es sujeto, esto es, proyecta fines para realizarlos mediante medios adecuados, integrando estos fines en términos de una racionalidad reproductiva en su propio circuito natural de vida*". Ídem, p. 285.

49. Ídem, pp. 240-241.

50. Ídem. No hay que confundir esta noción de preferencia con el sentido axiológico que le damos nosotros a lo que denominamos preferencias sociales generalizadas.

es la vida real, que es el principio de organización de la sociedad. La *liberación* se situará en lograr posibilidades de vida. Según la posición y el acceso que se tengan con relación a los medios de producción, los proyectos de vida serán mayores o menores.

2.2.1.4. *El arte de lo posible y sus límites desde la vida*

De la misma forma que aspiramos a la totalidad de la realidad, elaboramos proyectos de sociedades ideales, pensadas en función de una ordenación adecuada de las relaciones humanas. La voluntad pura siempre aspira a lo mejor, a lo perfecto. Construimos utopías con las que elaboramos mundos futuros y abstractos mientras modificamos la realidad social en función de ellos. Para llegar a ese nivel armónico y sin fisuras, se modela la sociedad según criterios derivados de algunas leyes sociales.

Sobre estos esquemas se ha construido, por ejemplo, el pensamiento de la Ilustración y su idea de progreso infinito que tarde o temprano, se dice, será beneficioso para todos. Paradójicamente a través de esos imaginarios, que son imposibles de alcanzar en su plenitud real pero no pensada, podemos darnos cuenta del marco de lo que sí es posible. Todo "*posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible*"[51]. El error aparece cuando, en virtud de esas abstracciones imposibles, sacrificamos y destruimos no sólo nuestra realidad, sino las vidas de todos los sujetos que le otorgan significado. Con la ilusión de perseguir y realizar lo ideal e imposible, desvirtuamos, sin darnos cuenta, la persecución y realización de lo que sí es posible.

51. *Crítica a la razón*..., pp. 26-27 y 21.

Por esto es necesario articular lo posible y lo imposible en virtud del criterio de factibilidad, de la vida del sujeto. Ignorar este dato provoca situaciones en las que en función de construcciones perfectas, como sucede con los supuestos de conocimiento perfecto y con la velocidad infinita de reacción a factores de producción que se expresan en términos de mercado o estado, se olvida que son conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar pero hacia los cuales no se puede progresar. Hay que evitar la absolutización de estas ilusiones para que no distorsione la realidad y se haga caso omiso de los sujetos.

Franz Hinkelammert intenta este reto situándonos en el mismo tema que Carlos Marx destacó con relación al problema del fetichismo y a la destrucción a la que llevaba la sociedad burguesa. El capitalismo, al estar basado en un progreso sin fin desencadenado por la abstracción de las relaciones mercantiles, sacrificaba y destruía a la vida humana. El de Tréveris argumentaba con fuerza sobre el irrealismo de una determinada política, no por razones morales o éticas, sino por razones de posibilidad de la sociedad misma. La ley de la pauperización señalaba que el mercado y sus efectos no-intencionales se desarrollaba entrópicamente destruyendo a los sujetos que lo generaron. El capitalismo iba en contra de la propia vida y por ello se trataba de una sociedad irreal por sus consecuencias. No era este un problema de juicios de valor, sino de posibilidades, de juicios sobre medios y fines porque sólo podía ser posible aquel orden social que no aniquilara la vida humana. Este criterio, desde entonces, empieza a marcar lo que es o no es realizable en el ámbito de la política[52]. Gracias a los avisos y a la construcción crítica de Marx, los análisis de una sociedad

podrían centrarse en si se ajustan o no se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real y concreta. Sobre estos esquemas se construye el pensamiento social sobre leyes de lo posible, de relaciones medios-fines, no de exigencias éticas, cuyo límite viene trazado por la reproducción de la vida. "*Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. El deber no precede al poder, le sigue*"[53].

El criterio de factibilidad junto a la racionalidad reproductiva, son los parámetros sobre los que Hinkelammert elabora su pensamiento y denuncia tanto aquellas situaciones en la que aparecen víctimas, como las teorías cuyo razonamiento provocan la anulación de los seres humanos sacrificándolos en virtud de un sistema, un orden social o una norma. No es el mismo criterio que el de la racionalidad económica del pensamiento neoclásico elaborado, sobre todo, por Adam Smith y Max Weber[54].

Para éste, el concepto de acción racional concibe a la acción como lineal, como una simple articulación secuencial entre medios y fines. La relación más racional se define en virtud del menor número de medios empleados para lograr fines determinados. La eficiencia, en cambio, se refiere al juicio de los costos de los medios utilizados. Se cuantifica monetariamente, se mide en precios. La relación medio-fin

---

52. Ídem, pp. 22-23. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines. Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto que una racionalidad con arreglo a fines sí la exige.
53. Ídem.
54. *Cultura de la esperanza...*, pp. 275-277.

se transforma en la relación costos de producción-precio del producto. El mercado se convierte en el foro de lucha por la competencia y es la instancia donde se decide lo que es o no es eficiente y lo que hay que producir y lo que no. La competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez del resto de valores. Sólo los que aumentan la competitividad son afirmados. De valores supremos pasan a ser criterios de validez, apareciendo como si no fueran valores. Son ellos los que designan los que sí lo son, por eso la teoría de la acción racional no realiza juicios éticos.

La formulación dada por Max Weber es la que reduce la ciencia empírica exclusivamente a juicios sobre racionalidad medio-fin para darle neutralidad valórica. Se trata de una racionalidad formal, no material, centrada en juicios de hecho. La racionalidad con arreglo a valores o material ya se sale fuera de su ámbito."*De esta forma, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias*". La realidad se reduce a la falsificación o verificación de los juicios de hecho referentes a hechos particulares, y niega la posibilidad de juicios científicos válidos que no se refieren exclusivamente a esta relación medio-fin[55]. Tanto el actor que articula el vínculo entre los medios y los objetivos como los sujetos afectados en sus posibilidades de vida, desaparecen, no importando cómo queda su estado existencial.

En este sentido, no es de extrañar que gran parte de la humanidad quede excluida de la división social del trabajo

---

55. Ídem, p. 278.

y que la naturaleza se esté deteriorando progresivamente porque no preocupa. El resultado de los efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin totalizada por el mercado conduce al suicidio de todos por sus efectos perversos.

Frente a este planteamiento, Hinkelammert opone una permanente reivindicación por el lugar activo y protagonistaque el ser humano ocupa en las ciencias empíricas y sociales. Por medio de la racionalidad reproductiva se denuncia cómo la teoría de la acción racional no da respuesta a si el actor que articula los medios con los fines pone en peligro su vida por la manera de relacionarlos. Como no involucra al actor, no tiene en cuenta los efectos que los fines realizados pueden tener sobre su vida. Por tanto niega juicios de hecho que no sean juicios medio-fin[56].

La importancia del sujeto humano que se impone a esa relación lineal es clara. Su vida, como la de todos, es la posibilidad de tener fines aunque no es un fin en sí mismo. La propia afirmación de la vida es un proyecto: aquel que pretende conservar a la persona como sujeto con fines. Las condiciones de posibilidad de la vida humana determinan la racionalidad reproductiva, que está por encima de la racionalidad con arreglo a fines y enjuicia los hechos según los eféctos que los fines tienen sobre la vida humana. "*Este juicio también usa cálculos. Pero de por sí no se trata de un cálculo medio-fin, sino de un juicio de hecho acerca del cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse*"[57].

---

56. Un ejemplo expresivo puesto por el autor para resaltar la ignorancia de las consecuencias sobre la vida que posee la teoría de la acción racional es el siguiente: hay dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol y el primero que la corta, siendo el más rápido, es el que se encuentra sentado encima de ella. Pese a que se caerá peligrando su muerte, habrá ganado la carrera. Ídem, p. 274.
57. Ídem, p. 284. Ver también con mayor detalle, *El mapa del emperador*, pp. 83 y ss.

El propio sujeto, ya se vio, antecede a los fines, no es un fin en sí, sino condición de posibilidad de todos los fines. Puede considerarse como el conjunto de todos sus fines posibles. De esta manera, gracias a la racionalidad reproductiva, se analiza la conexión entre la articulación lineal medio-fin y sus efectos destructores sobre los sujetos. Es urgente y necesario que la ciencia se preocupe de las condiciones actuales de posibilidad de la vida, confrontando críticamente la racionalidad medio-fin con su fundamento, el conjunto de condiciones de posibilidad de la vida humana. Esto es posible porque existen juicios de hecho que van más allá de los juicios medio-fin. Su criterio de verdad es el de la vida o la muerte de los seres humanos, no el de falsación o verificación. Aunque "*la ciencia no pueda decir si la humanidad debe sobrevivir, sí puede hacer un juicio sobre si puede sobrevivir bajo determinadas circunstancias o no*"[58]. Por tanto, podemos hacer afirmaciones no falsables basadas en una racionalidad circular, que incluye la vida del actor como sujeto de la acción y no por ello tienen que ser juicios de valor.

2.2.1.5. *Sujeto trascendente y producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*

Finalmente, de cara al concepto liberación y en virtud de los planteamientos descritos, tres son los aspectos interrelacionados entre sí que hay que destacar: una noción de sujeto que trasciende las mediaciones y las objetivaciones que lo regulan; un proyecto de sociedad también trascendente que no pretende fundamentar un modelo social universal, eterno y concreto, sino que sirve como criterio de relativización de principios universalistas de sociedad y; toda una ética de

58. Ídem, p. 96; y *Cultura de la esperanza*..., p. 292.

la praxis, basada en el componente material de la vida que sirve de juicio constituyente de la realidad objetiva. Siguiendo las pautas de Hinkelammert, con el *principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida*, Enrique Dussel elabora lo que se entiende que es una ética de liberación universal.

1) El fuerte humanismo y la clara apuesta por el ser humano parte de una noción de sujeto que sirve como imaginario trascendental. Al igual que sucede con la imposibilidad que tenemos de captar la totalidad de la realidad, tampoco podemos obtener la plenitud de nuestra subjetividad con las categorías o mediaciones que nos describen o regulan.

Según Hinkelammert, el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto que nacen como consecuencia de su relación con otros sujetos. Aunque no pueda existir sin ellas, el sujeto trasciende todas esas objetivaciones ya todas las formas que lo tratan como objeto.

Siempre que hablamos del ser humano lo hacemos como sujeto objetivado, pese a que destaquemos su dimensión de sujeto. De igual forma, las instituciones sociales tratan y actúan sobre los seres humanos como si fueran sus objetos. Tanto a nivel del lenguaje como en el ámbito de las instituciones sociales se utilizan categorías con las que se hace referencia al ser humano, pero al ser un sujeto y no un objeto, su tratamiento como tal es inadecuado, por mucho que desde tales mediaciones se intente captar toda su plenitud[59].

---

59. "*En el conjunto institucional, el sujeto es transformado en objeto porque las instituciones se dirigen fatalmente a categorías sociales, aunque tales categorías se compongan de un solo individuo. El sujeto es reducido a ser representante de una categoría, para que él sea tratable en los términos reducidos en los que las instituciones pueden funcionar. Como portador de una categoría, un rol, un estrato, una clase, el sujeto recién es accesible a ser integrado en el sistema institucional*" . Ver su *Crítica a la razón...*, p. 254.

En concreto, esto se realiza con los conceptos trascendentales, sobre todo en el ámbito del lenguaje cuando se dice que es unívoco y capaz de describir la subjetividad íntegra del sujeto, y en el de aquellas instituciones que se consideran perfectas porque lo tratan íntegramente y sin distorsiones (dos ejemplos son el modelo neoclásico de equilibrio económico y el modelo de planificación perfecta). Ambas posiciones intentan captar a través de las objetivaciones la dimensión completa, el conocimiento perfecto del sujeto y su realidad. La totalidad de sus dimensiones quedan reflejadas en estas mediaciones, de tal forma que el sujeto adquiere su máxima dimensión no por sí mismo, sino por las instancias que lo objetivan. No obstante el hecho de que existan conceptos trascendentales se debe, como vimos, a que el conocimiento es limitado. Como hay una realidad que le excede por eso es necesario utilizar elementos ideales con los que superar los límites. Lo mismo sucede con el sujeto que como tal es mucho más que las mediaciones. Su plena comprensión a través de ellas es imposible porque las sobrepasa, las trasciende[60].

El problema aparece de raíz cuando sabemos que el ser humano nunca puede existir fuera de la sociedad. Es un sujeto social y en la sociedad vive. Además, en este marco es cuando se le trata como objeto porque las instituciones son irrenunciables. No podemos existir sin ellas, por mucho que desde nuestro conocimiento podamos concebirlo. En este marco, lo que no puede entenderse es cómo podemos hablar de la trascendencia del ser humano si al hacerlo ya lo estamos objetivando. Si decimos que no puede haber ningún

60. Ídem, pp. 253-255.

concepto ni tampoco una institución que lo describa íntegramente, de algún lugar tendrá que salir el sujeto entendido como sujeto, alguna instancia habrá con la que más o menos lo imaginemos y vislumbremos.

Según Hinkelammert, nos encontramos con un límite infranqueable que sólo *podemos encontrarlo exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos*. Por medio de un lenguaje apelativo o mítico se puede captar la dimensión íntegra del sujeto en la que no aparece como objeto. Es una imagen trascendental, imposible, que parte de la realidad[61].

La diferencia que posee con los conceptos trascendentales es que éstos supeditan al sujeto a las instituciones y al lenguaje, es decir, parten de objetivaciones de relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional o de inequivocidad lingüística. Aquélla en cambio, parte del reconocimiento mutuo de los seres humanos efectivamente experimentados, sin mediaciones. Nunca dejan de ser sujetos y nunca son tratados como objetos. Se trasciende ese reconocimiento en una situación de perfección. El ideal que se concibe desde este horizonte imaginario es la de una vida plena pensada a partir de la vivencia directa y fluida que el reconocimiento de los sujetos proporciona. Es el cara-a-cara de Levinas y que Dussel desarrolla en un contexto de liberación. En ella todas las necesidades quedan satisfechas, no hay sufrimientos y la muerte es vencida. Se piensa la vida sin la muerte y se con-

61. Ídem, p. 256. Los dos ejemplos que Hinkelammert da como expresión de esta dimensión son la parábola del Samaritano de San Lucas (10,25-37) y la fiesta descrita también por Lucas (14,15-24). Con el amor al prójimo y la fiesta de gracia hay un reconocimiento trasparente y sin mediaciones entre los sujetos, sin exclusión de nadie.

cibe la historia como un marco en el que se crean nuevas formas de ser desde esa plenitud[62].

Sin embargo, ya advertimos del peligro que existe cuando sacrificamos y destruimos nuestras vidas en función de abstracciones imposibles. Recordemos que a la luz de los conceptos trascendentales podemos actuar pero no progresar. No son metas ni ilusiones que en algún momento se realizarán sino ideas regulativas de la acción. Tenemos que evitar su absolutización como objetivos en sí. Las plenitudes perfectamente imposibles se distorsionan cuando se convierten en fines que hay que hacer realidad por entero.

Esto también sucede con el imaginario trascendental de vida plena, sin sufrimientos ni muerte, algo parecido al problema de los conceptos trascendentales de perfección institucional, aunque hay una diferencia significativa: si bien con estos se anula al sujeto al supeditarlo a las mediaciones, con aquel se prescinde de los medios que el ser humano utiliza para poder vivir. Pese a que su aspiración es conseguir una existencia corporal plena, libre, sin que exista ni la muerte ni las obligaciones, en realidad sólo puede hacerse de manera relativa, porque siempre habrá necesidades y el ser humanos siempre es mortal. La vida humana necesita ser mediatizada, no puede mantenerse sobre la base de un simple reconocimiento entre sujetos. La presencia de la muerte requiere que sea administrada. Por consiguiente, las instituciones son imprescindibles. No puede haber una sociedad sin relaciones mercantiles o sin estado como, por ejemplo,

62. Ídem, p. 258. "*Se trata de una plenitud en cuya imaginación no cabe ninguna institucionalidad: ni dinero, ni Estado, ni matrimonio. No es ni competencia perfecta, ni planificación perfecta. Es la espontaneidad del reconocimiento de todos los sujetos, que no es pensable sino dentro de una imaginación de una naturaleza fluida, amiga del hombre*". ídem.

entienden el anarquismo y el marxismo. Son instancias encargadas de administrar la muerte. Y por esta razón surge la obligación forzada entre los sujetos. Pero tampoco deben entenderse como cuerpos superiores. Ni el estado, ni el mercado están por encima de ellos[63].
Por tanto, nunca hay que olvidar el carácter relativo de estos conceptos o imaginarios trascendentales. Evita las distorsiones. Además, siempre hay que articularlos conjuntamente en función de su relatividad. Si esa noción de sujeto y de vida hay que canalizarla a través de las instituciones, la estructura y los objetivos de los conceptos trascendentales de perfección institucional hay que supeditarlos hacia el reconocimiento espontáneo y sin mediaciones entre los sujetos. Las instituciones se subordinan a los seres humanos, no los seres humanos a las instituciones. La positividad o la negatividad de las mismas vendrá delimitada según estén o no estén en función de la vida de los sujetos. Estas "*son muletas imprescindibles dada la imposibilidad de una sociedad humana ordenada por esta espontaneidad de la relación de los sujetos que se tratan como sujetos. Por eso son subsidiarias. Si no son tratadas así, devoran al sujeto*"[64]. Provocan la muerte si se convierten en fines en sí mismos.

La *liberación* comienza con la reivindicación del ser humano como centro de la historia y la subordinación de las

63. Ídem, pp. 258 y ss.
64. Ídem, p. 262. Comprobaremos que lo mismo sucede con el ordenamiento jurídico que las regula, como otra mediación que es. Su razón de ser nunca debe perder su referente principal, el ser humano. Si el derecho ignora a los sujetos, incurriría en un auténtico despotismo. En el próximo capítulo incidiremos sobre esto. Lo que está claro es que todas las mediaciones u objetivaciones son productos nuestros, al igual que toda la realidad que interpretamos. El lenguaje, las instituciones, las normas, etc. las crea el ser humano. Hay que evitar absolutizarlas de tal manera que se vuelvan contra él y contra sus condiciones de vida.

instituciones con respecto a él. El desarrollo del proceso continúa cuando se intenta transformar el sistema de tal forma que permita las posibilidades efectivas del sujeto de vivir una vida subjetiva. Si bien con las instituciones nos objetivamos, esto no impide que puedan orientarse para provocar situaciones en las que seamos tratados como sujetos. Según Hinkelammert, la única manera de conseguirlo es orientar el sistema institucional para satisfacer las necesidades humanas. Es más, la misma dinámica de la historia surge del impulso transformador que la imagen ideal de satisfacción subjetiva y total de las necesidades provoca en las mismas instituciones. Como es imposible satisfacerlas todas por los límites de las condiciones materiales, aparece una tensión entre las que son posibles y las que no según la capacidad que posee el sistema institucional. Entre lo que se puede y lo que la imaginación trascendental pretende, surge un conflicto con el que se dinamizan los procesos y se progresa en los niveles de posibilidades de vida. El mínimo requerido para poder desarrollarlos se obtiene a través de las necesidades básicas, pero el objetivo es más ambicioso: llegar a colmar todas las necesidades[65].

La imaginación trascendental constantemente se reproduce con esta tensión e impulsa el nivel real de satisfacción de las necesidades básicas institucionalmente organizado. Lo reformula con respecto al entero cumplimiento de las necesidades que dicta el trato subjetivo de los sujetos. Como idea regulativa suele romper los límites de las instituciones[66].

---

65. Hinkelammert considera que la satisfacción de las necesidades básicas es condición objetiva del progreso humano, pero sólo eso, el punto de partida. Ídem, p. 264.

66. Ídem.

Por esta razón, el horizonte de liberación establece sus cimientos cuando se logra conformar, como punto de partida, el sistema institucional según las necesidades básicas. De ahí que quienes más amenazados estén de muerte y más peligro tengan por sus vidas, las víctimas, sean los principales protagonistas.[67] Este marco de satisfacción básico es una condición, el punto de partida y no el cumplimiento de la liberación. La dinámica real de la historia y los momentos de emancipación se dan con el reconocimiento mutuo entre los sujetos y con el propósito de la plena satisfacción de sus necesidades que marca la imaginación regulativa. "*El sujeto, al compartir con otros y reconocerse mutuamente, rompe las fronteras y los límites hacia la universalidad de todos los hombres. Ninguna discriminación -ni racial, ni de sexo, ni de naciones-, resiste a tal horizonte de liberación*"[68]. Pero ninguna dominación puede superarse si las instituciones no se orientan a la satisfacción de las necesidades básicas. El desarrollo posterior vendrá condicionado por este marco material.

Siguiendo con el razonamiento, el problema de la dominación surge porque no se puede prescindir de las mediaciones. Al haber siempre un límite material, se buscan principios de jerarquización con los que se priorizan unas necesidades sobre otras, siendo algunas personas beneficiadas frente a las demás. No estructurar ese orden en virtud de las condiciones de vida, ocasiona la exclusión social.

Esto puede comprobarse perfectamente con el problema de los derechos humanos, entendidos como bienes que unen los valores con las necesidades a través de la actividad humana. Además, son medios que nos permiten apropiarnos

67. Cf. *Cultura de la esperanza...*, p. 307.
68. Cf. *Crítica de la razón...,* p. 265.

de las capacidades que vamos desarrollando. Debido a que es imposible que todos los derechos se cumplan plenamente y que sean compatibles entre sí, uno o un grupo de ellos tienen que transformarse en principio de jerarquización de todos los demás. El orden de prelación es expresión de una absolutización de perfección institucional y, sobre todo, se ubica en las formas de regulación y acceso a la producción y distribución de los bienes[69]. Si no se parte del reconocimiento mutuo de los sujetos, el sistema excluye y provoca víctimas. Cuando las instituciones no se orientan por la imagen trascendental de sujetos plenos, se ordena la sociedad en contra de los seres humanos.

2) Con esto entramos en el segundo elemento, en el horizonte utópico con el que se pretende progresar socialmente. El proyecto de *liberación* debe posibilitar la vida de todos los seres humanos, sin que haya ninguna expresión de marginación. Todos son sujetos necesitados, pero la opción concreta es por las víctimas, que son quienes no tienen posibilidades de vida o las poseen de forma precaria. Por esta razón, la idea que se persigue es que en cualquier tipo de sociedad no haya ninguna víctima, ningún excluido. Este es otro de los imaginarios trascendentales. Todos y cada uno de los sujetos tienen que tener cubiertas sus necesidades básicas. Por esta razón, Hinkelammert apuesta por la noción de una sociedad sin excluidos o una sociedad en la que todos quepan como idea regulativa con la que institucionalmente hay que transformar la realidad.

Lo más interesante de este marco de integración humana es que no se pretende establecer formas sociales determi-

---

69. Véase su *Democracia y totalitarismo*, DEI, San josé, 1987, p. 137.

nadas, no apuesta por un modelo de sociedad en particular. Lo que señala realmente es un criterio de relativización de cualquier sistema que se estructure en virtud de principios universales y eternos, que legitiman relaciones de acceso y distribución de los bienes materiales por encima del reconocimiento mutuo entre los sujetos.

La peculiaridad de los movimientos de liberación latinoamericanos se manifiesta en esta manera de concebir el proyecto social. Aparte de que jerarquizan los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata, intentan construir nuevas relaciones sociales de producción según el criterio de las mayorías, pero entendido el concepto de mayorías no en el sentido de marginar a las minorías, sino en el de que ninguna sociedad margine más a nadie, es decir, que sea *una sociedad sin excluidos*[70]. Dos son los casos que nuestro autor pone como ejemplo de expresión de esta idea: uno, los inicios de la revolución sandinista en Nicaragua con el criterio de la lógica de las mayorías manifestado; otro, el movimiento de liberación mexicano del EZLN con su reivindicación de "*una sociedad en la que quepan todos*"[71].

En ambos hechos históricos se presenta un proyecto social que no intenta fundamentar ni prescribir principios éticos eternos y normas universalmente válidas, elementos que sí aparecen en movimientos de emancipación anteriores de carácter socialista o burgués. La diferencia está en que éstos partían de modelos ideales de sociedad, además de establecer principios universalistas o relaciones de producción nuevas, delimitados de antemano, considerando de manera apriorística determinadas cualidades humanas como la

70. Ídem, p. 151.
71. Véase respectivamente en Op. cit.; y *Cultura de la esperanza...*, p. 313.

autonomía del individuo o su sociabilidad. En cambio, con este proyecto social de liberación nacido en América Latina, no se pretende saber ni imponer qué tipo de sociedad es la más acertada ni tampoco promete paraísos.

Como hemos dicho, el criterio de satisfacción de las necesidades básicas de todos los sujetos, es el soporte material de cualquier proyecto, no la regulación de un orden concreto. Sirve por tanto para criticar sistemas que van en contra de la vida, pero no para establecer alternativas específicas. En este sentido, nos encontramos con un criterio concreto de validez universal que no cae en universalismos abstractos que legitiman instituciones perfectas o imposibles sociales.

En consecuencia, los movimientos de liberación que se mueven a través de la racionalidad reproductiva no ofrecen un modelo de sociedad apriorístico, sino un criterio que permite saber si la vida es o no es garantizada en función del reconocimiento mutuo de los sujetos. Se trata más bien de *un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de la sociedad* que, asimismo, impide que los seres humanos sean rebajados e ignorados por la absolutización de los mismos. Es más, con él podemos saber si instituciones como el mercado o el estado, por citar las dos más significativas, se convierten en conceptos trascendentales absolutos. La manera que tiene de relativizar su validez a priori es por medio de las condiciones de vida y la satisfacción de las necesidades que se realizan. Los principios y las instituciones sólo serán válidos en una sociedad en la que todos quepan. Si hay excluidos, en cambio, serán inválidos[72]. Sin

72. *Cultura de la esperanza...*, p. 312.

entrar en consideraciones de qué vida es la mejor, sí fija el límite en el hecho de que la vida de unos, sea del tipo que sea, no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Es un criterio de discernimiento que sirve para enjuiciar modelos de sociedad distintos, tanto históricos como teóricos[73]. Recapitulando sobre lo expuesto, en función tanto de la noción de sujeto considerado como sujeto y no como objeto, como del referente de la sociedad en la que todos quepan, el criterio de vida humana de cara al concepto de *liberación* supone que toda mediación y toda organización social con sus instituciones, deben preocuparse por reunir los medios suficientes para satisfacer las necesidades que proporcionan la vida de las personas que la integran. No están los seres humanos supeditados a mediaciones como el mercado, el estado o un sistema jurídico, sino por el contrario, éstas y demás instituciones deben estar subordinadas a los sujetos. Desde la liberación se actúa para que esto sea así. Las condiciones de posibilidad de toda acción se logra afirmando la vida. La forma de asegurarla se consigue transformando todo el sistema institucional en función de las posibilidades de vida de cada uno y relativizando los principios pretendidamente universales que lo fundamentan[74].

3) Por último, recordemos los juicios de hecho cuyo criterio de verdad práctica y teórica es de vida y de muerte, no de simples cálculos entre medios y fines. Se habló de la razón reproductiva en contraposición a la razón instrumental

73. Ídem. El mismo autor alemán considera que se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, de la acción concreta, no como el de Kant que intenta fundamentar las normas universalistas y la sociedad burguesa desde el a priori de la autonomía del sujeto.
74. *El mapa del emperador,* p. 253. Hinkelammert denomina sujeto de la praxis a quien asegura institucionalmente su vida y la de todos.

de Max Weber y que estaba preocupada en analizar las repercusiones de los actos sobre la vida de los sujetos. Según Hinkelammert, nos encontramos ante *juicios constituyentes de la realidad objetiva*. La lucha por mantener la vida produce la objetividad de la realidad, que es su producto y su presupuesto, además de ser el medio con el cual se intenta evitar la muerte. Si no hubiera vida humana no habría realidad objetiva[75].

Profundizando sobre la base de este planteamiento, Enrique Dussel construye una arquitectónica de la ética de la liberación basada en lo que considera es tanto el criterio como el principio material universal, fundamento de toda eticidad. No hay norma, acción, institución o eticidad cultural que no tenga como contenido último algún momento del mismo. Lo denomina el criterio o principio de *producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*. En virtud de él, se pueden enunciar juicios de hecho con los que juzgar críticamente los fines y los valores. Considerado sólo como criterio, es puramente descriptivo[76]. Como principio, se convierte en un enunciado normativo. Ambos se coimplican, pero la dimensión material no es suficiente para poder construir una ética universal. La vida buena es algo más que el posibilitarla. Se necesitan otros dos criterios y principios ético-morales con los que poder realizar un acto, una norma o un sistema de eticidad que puedan considerarse buenos: el criterio y el principio de validez formal y el de factibilidad.

Antes de describir cada uno, hay que decir que estamos ante una ética que no es funcional, porque no se deriva de

75. *Cultura de la esperanza...*, p. 304; y también ver E. Dussel, *Ética de la liberación*, p.132.
76. Ídem, p. 134.

las condiciones de posibilidad de las instituciones. No está supeditada a las condiciones de posibilidad ni a las pautas r normativas que desde el mercado o la burocracia se dictan. El respeto a la vida humana ya la naturaleza son valores que trascienden el cálculo de la actividad medio-fin[77].
Con respecto al criterio material, el ser humano accede a la realidad con la que se enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. Ésta es nuestro modo de realidad que otorga contenido a nuestras acciones, a nuestro orden racional, al nivel de nuestras necesidades, pulsiones y deseos que constituyen el marco dentro del cual se fijan los fines.
Cada cultura expresa y manifiesta un modo particular de concretar el ámbito universal de la vida humana en general.,
Como criterio de verdad práctica y teórica, podemos determinar cuáles son las mediaciones adecuadas para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de las personas en cada situación[78].
Incluso sus bases están arraigadas en el mismo sistema cognitivo y afectivo-evaluativo del cerebro humano, siendo el órgano directamente responsable del seguir-viviendo. Todo el proceso de categorización conceptual que pasa por el sistema evaluativo-afectivo, la autoconciencia y la comunicáción, cumple funciones reguladoras de la sobrevivencia.
La actividad psico-fisiológica del cerebro valora lo que es bueno o malo para el cuerpo en términos de vida o muerte[79].
Pese a que sea un criterio descriptivo, situado en el plano del ser, su propia tensionalidad práctico-dialéctica provoca la posibilidad de proyectarlo al ámbito normativo, de deber

77. Véase Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador*, pp. 53 y 54.
78. Dussel, op. cit., p. 134
79. Ídem, pp. 93 y ss.

ser, convirtiéndose en principio. Según Dussel, no son las razones de carácter lógico-formal las que permiten este pasaje, porque en ellas sí regiría la falacia naturalista enunciada por Hume, más bien se debe a razones práctico-materiales.

A partir de los mismos juicios de hecho referidos a la vida humana pueden deducirse juicios de deber ser, estrictamente éticos. El ser-viviente del sujeto puede fundamentar la exigencia del deber-vivir de la propia vida en el instante que toma autoconciencia en su actuar y se hace responsable de su vida. Responsabilidad individual que se hace corresponsabilidad con respecto a los demás, por la ineludible intersubjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo que es. Lo propio del modo de realidad de la vida humana es tenerse bajo su propia responsabilidad, hacerse cargo de sí misma. La vida no sólo se da espontáneamente, también se nos impone a nosotros mismos como una obligación y como una responsabilidad para conservarla y desarrollarla[80]. Si no fuera así, el suicidio colectivo aparecería de forma clara y manifiesta. La propia necesidad de vivir provoca la responsabilidad para que la vida continúe[81].

Junto al criterio y principio material, Dussel añade la dimensión racional y comunicativa propia de la ética del dis-

80. Ídem, pp. 137 y 138. Este fundamento normativo también aparece en la propia actividad cerebral: "*siendo el sistema evaluativo-afectivo un momento constitutivo del funcionamiento cerebral, sistema que cumple con las exigencias de la reproducción y desrrollo de la vida del sujeto humano, dicho sistema realiza continuamente el pasaje de juicios constatativos, descriptivos o de hecho... hacia juicios de deber ser... como mediación necesaria y obligatoria para el ser viviente*".Ídem, pp. 104-105.

81. El principio material es este: "*El que actúa éticamente debe producir, reproducir, y desrrollar la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad*". Ídem, p. 140.

curso de Habermas y Apel, porque la vida no existe en abstracto, siempre está ubicada en el seno de una comunidad intersubjetiva que le da un sentido concreto.

Retomando el planteamiento de Raimon Panikkar, se pueden distinguir entre lo que son las *invariantes humanas y los universales culturales*. Mientras las primeras sí son comunes a todas las culturas, los segundos no. Sabemos que todos los seres humanos comen, ríen, tienen una cierta sociabilidad, etc. y damos por hecho que la vida humana permanece en todas las culturas, luego sería también una invariante cultural como lo es el comer, el reír o el relacionarse. Pero no hay una misma manera de entender cada uno de esos actos, por ello según el filósofo catalán, no existe un valor cultural que rija de forma universal ni que sea a priori, luego no hay un modo universal de entender lo que es la vida, como tampoco se otorga el mismo sentido a la comida, a la risa o al habla.

La relación que se desarrolla entre las invariantes humanas y los universales culturales es de carácter trascendental, siendo las primeras mitos regulativos. Aspiramos desde nuestra cultura a abarcar la universalidad[82]. Con relación al principio de vida humana, la importancia que se le otorga a la vida viene marcada por el sentido que se le da a la misma.

En este caso, Dussel considera necesario explicitar la mediación formal o procedimental comunicativa para que el principio material sea también universalmente válido. La comunidad lingüística es una dimensión esencial de la vida humana. Por medio del criterio y el principio de validez se pretende llegar a un acuerdo racional entre todos y acerca

82. Ver Raimon Panikkar, *El espíritu de la política*, Península, Barcelona, 1999, p. 21.

del criterio de verdad de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Expresa el reconocimiento del ser humano como sujeto argumentante[83]. Además, la obligación moral de argumentar se fundamenta en el reconocimiento del otro como un sujeto autónomo y de igual dignidad, acto que se lleva a cabo por la racionalidad ética-originaria. Por esta razón, también hay que decir que en ese mismo reconocimiento del ser humano y no sólo de su vida, está implícita tanto la exaltación de su dignidad como la expresión de la igualdad entre quienes son considerados sujetos de derechos, que no sólo se limitan a vivir, sino también a dialogar y defender sus ideales. A través del reconocimiento mutuo entre los sujetos, se establecen las condiciones de posibilidad de que actúen y de que argumenten como tales[84]. Finalmente, de la articulación conjunta de estos dos principios, se pasa al ámbito de las condiciones de posibilidad reales. Por medio de la factibilidad ética se sabe si un bien social es bueno o no en el instante que está situado dentro del horizonte de lo que está éticamente permitido y de lo que necesariamente debe operarse. Según lo establecido por los principios material y formal, se realiza aquello desde las exigencias de la vida y la validez intersubjetiva[85].

83. Dussel atribuye al contenido material de la ética el criterio de verdad práctica, mientras que al aspecto formal, el criterio de validez. Ídem, p. 167.

84. Véase Franz Hinkelammert, cf. *Cultura de la...,* p. 302. El principio formal de validez universal es: "*El que argumenta con pretensión de validez práctica desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del meior argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido*". Ídem, p. 214.

85. Dussel, op. cit., pp. 263 y ss. El principio más o menos señala que *el que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistemática, debe cum-*

Toda esta ética construida se convierte en una ética de liberación, cuando los tres criterios y principios se reivindican y desarrollan desde las víctimas de cualquier orden que ni posibilita ni hace factible condiciones de vida y procedimientos de participación intersubjetiva para todos. El sistema que se hace indiferente a la factibilidad de reproducción y desarrollo de la vida y/o a la participación autónoma argumentante de las víctimas, es el que provoca la dominación y la marginación. Aparecen así dos niveles de discriminación de los sujetos objetivados, uno relacionado con las condiciones de vida y el otro con la autonomía y la capacidad de intervenir en la comunidad de comunicación del sistema. La reacción crítica de las víctimas desde el dolor de su corporalidad, será el origen material de la *liberación* y de una ética alternativa a la establecida hegemónicamente[86].

Es muy valioso resaltar la dimensión práctica de la vida humana. Si bien es fundamental garantizarla, no menos lo es dinamizarla desde la acción social. Con respecto a la idea de *liberación*, ésta viene bastante condicionada por las situaciones de pobreza e indigencia que genera el sistema imperante. En la terminología de Panikkar, también hay que llamar la atención sobre el actual contexto histórico en el que vivimos, con dos tercios de la humanidad muriéndose, como mínimo, de hambre y con la Tierra al borde del precipicio por la depredación medioambiental, la reivindicación por la vida de todos ha pasado a ser provisionalmente

plir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica, es decir, que sea realmente posible en todos los niveles económico, técnico, político... desde el marco de b) las exigencias ético-materiales de la verdad práctica y morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde las accions permitidas éticamente posibles que no contradicen los principios ético o moral, a las acciones debidas y éticamente necesarias. Ídem, p. 270.

86. Ídem, pp. 301-302.

un universal cultural, al menos hasta que termine o se supere el problema. Con la *liberación* se pretende, por tanto, generar condiciones de vida biológica dignas para las víctimas, condiciones que satisfagan sus necesidades básicas y, por extensión, la de todos los seres humanos.

Pero pese a ello y tal como hemos comprobado, la *liberación* no puede sólo detenerse en eso. Implica también más elementos. Por ejemplo, evitar situaciones de pobreza y muerte conlleva actuar en la sociedad de forma participativa en todos los niveles, tanto en el político como en el económico o el cultural. Lo que se pretende es que la totalidad de los grupos sociales intervengan tanto en la producción material y de significado como en la distribución y disfrute de los bienes sociales. No sólo el objetivo es que todos obtengan comida, salud y techo, sino también que todos ayuden a decidir, desarrollar y controlar, activa y directamente, las diferentes instancias encargadas de organizar el acceso, la producción y la distribución de estos y de los demás bienes; los imaginarios y mitos sobre los que se articulan los proyectos de vida; las jerarquías en las formas de satisfacer las necesidades; etc.

Una sociedad en la que todos quepan no sólo puede detenerse en el aspecto material de la vida, aunque sea necesario. El sujeto no sólo vive, sino que también actúa, dinamiza la vida a través de la acción y su sentido. El concepto de dignidad asimismo involucra obtener mejores condiciones de vida. En definitiva, existen otros elementos, otros valores y otras maneras de expresar el ejercicio instituyente de la realidad que no se detienen en el mantenimiento de la vida, sino especialmente, en su desarrollo y en la multidimensionalidad de los sentidos que pueden otorgársele. Pico della

Mirandola lo expresó muy bien cuando definía la naturaleza humana con el símbolo de Proteo, mito de la versatilidad y de la capacidad infinita de transformación. El dinamismo y la insatisfacción son los principales rasgos del ser humaIno[87]. Algo de esto vamos a expresar a continuación con el concepto de libertad y el criterio valor de riqueza humana.

2.2.2. Espacios de libertad

Casi siempre que se trata el problema de la pobreza, se toman dos posturas muy definidas:

a) Por un lado, una actitud asistencialista y paternalista. Es la lógica que lamentablemente ha predominado entre muchos de los defensores de políticas desarrollistas, del estado de bienestar y, también, entre quienes se preocupan de impartir justicia sólo y exclusivamente asignando bienes materiales a aquellas personas que carecen de ellos. Se consigue la libertad y se mantiene la vida proporcionando los medios necesarios para disfrutarla, pero se hace desde una perspectiva que anula el protagonismo de quienes deberían ser mucho más que meros destinatarios de las políticas asistenciales. El pobre es aquel que no tiene nada y, por tanto, los que sí tienen deben proporcionarle el alimento, la casa, el vestido o el trabajo, ya sea desde instituciones públicas o desde organizaciones privadas. De esta forma se le libera de su condición precaria y así, al darles los bienes con los que superar aquello que le limita, se consigue su libertad. Pero pese a la

87. Véase Giovanni Pico della Mirandola, "Discurso sobre la dignidad humana", en VV.AA. *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1986, p. 121; y en Joaquín Herrera, op. cit., pp. 169 y 170.

buena fe de esta manera de actuar, no logra lo que pretende porque el punto de partida es equivocado. El pobre sigue estando en una situación de dependencia. Se le ve y mira sólo en negativo, a partir de lo que no tiene, y esto es un grave error porque él también posee *cultura, capacidad de trabajo, de organización, y de lucha*[88].

b) La otra asocia la eliminación o, al menos, la disminución de la pobreza para hacerla más tolerable socialmente con la aplicación del principio de igualdad. El ejemplo más claro lo tenemos con la noción de justicia de John Rawls. De esta forma se contraponen libertad e igualdad, como si fueran dos realidades diferentes, separadas y casi ineludiblemente incompatibles entre sí. Sólo puntualmente pueden complementarse. No es este el sentido que se nos quiere hacer ver desde el concepto de *liberación*. La libertad es una de las preferencias sociales generalizadas que desde las situaciones de pobreza con mayor fuerza se desarrolla, sin que sea un valor a priori opuesto a los demás. Aparte de que con la propia noción de sujeto vivo y actuante se apuesta por el reconocimiento y la igualdad de la condición humana, también se lucha por una libertad con la que se puede seguir viviendo y actuando solidariamente entre iguales.

En este sentido, Gustavo Gutiérrez indica que la vasta y profunda aspiración a la liberación que anima a la historia humana guarda íntima relación con "*todo aquello que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo*

88. Ver Leonardo Boff, op. cit., po 140.

aquello que traba el acceso a -o el ejercicio de- su libertad"[89]. En la misma línea, según Laura Mues de Schrenk la liberación es "*el proceso en que el ser humano tiene la posibilidad de ser sí mismo*"[90]. Por tanto, una de las finalidades de toda liberación consiste en la obtención de mayores márgenes de libertad para el ser humano, removiendo los obstáculos que la impiden. Hay una relación intrínseca y dialéctica entre la *liberación* y la idea de libertad.

El mismo Enrique Dussel define la *liberación* como "*la acción o proceso práctico por el que el no libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad, el oprimido como "parte-funcional" se afirma como persona-sujeto*"[91]. No sólo con ella se alude al proceso que posibilita las condiciones de vida humana en virtud de un determinado proyecto. También implica la consecución de ser sujeto de derechos, la facultad o la posibilidad tanto de elegir como de desarrollar la vida, una vez conseguidas esas condiciones. Si gracias a la libertad, el ser humano puede decidir entre varias opciones o alternativas de vida, gracias a la liberación se pone en funcionamiento las acciones que remueven los obstáculos que limitan tanto las condiciones de vida como su ejercicio y que, además, aumentan los márgenes y los espacios de libertad.

Tampoco hay que olvidar que estos procesos son provocados por los seres humanos, aunque parte de ellos tengan la condición de pobres. En todos los planteamientos de la TdL y la FdL, por tanto, se habla del concepto de *liberación*

89. Cf. *Teología de la liberación,* p. 80.
90. Ver su artículo "Dos nociones de progreso", en *Prometeo*, n° 6, p. 49.
91. "Ética de la liberación. (Hacia el 'punto de partida' como ejercicio de la 'razón ética originaria')", conferencia presentada en el IV *Seminario Internacional*: La *Ética del Discurso y la Filosofía Latinoamericana de la Liberación*, San Leopoldo, 30 de septiembre de 1993, mecanografiada, p. 5.

en este sentido, como el proceso que tiende hacia la libertad expresada en mayores condiciones de vida. Aquélla no se opone ni renuncia a ésta, sólo cuando se hace exclusiva de una minoría hegemónica. Es más, no hay libertad si previamente no se respetan una serie de condicionamientos materiales que permiten su ejercicio. Siguiendo a Hinkelammert, los márgenes de libertad se expresan y articulan en torno al criterio de vida humana. Las decisiones sobre fines se realizan sobre la concreción de un proyecto de vida de los sujetos. Son fines factibles en cuanto son compatibles con el mantenimiento de la vida. La libertad de uno no puede interferir en las condiciones de reproducción de los demás, es decir,"*tiene que ser restringida de una manera tal que no ponga en peligro la base real del ejercicio de la libertad de ninguno otro*"[92].

No obstante, sin olvidar este punto de partida, hacer una vida agradable a partir del respeto de la vida, también es fundamental para evitar una visión unidimensional y estática de la realidad social. Pero sobre todo, porque es imposible separar las necesidades del proceso de actividad humana específica en donde se lucha para remover obstáculos materiales, y generar cauces institucionales donde se pueda sacar a la luz las mistificaciones ideológicas y de dominación. Se vive para vivir mejor, para desarollar y disfrutar de todas aquellas capacidades que con el transcurso del tiempo vamos construyendo. Son los modos de vida los que conforman el horizonte de significado, actuación y apropiación de nuestras capacidades. La vida humana hay que posibili-

92. Véase su *Crítica a la razón...*, pp. 251 y 252. Hinkelammert va más allá al pensar que todos los valores son valores de vida humana. Siempre implican la mediatización de su realización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. En *Democracia y totalitarismo*, p. 154.

tarla, pero también hay desarrollarla desde horizontes que no sólo vienen marcados por el concepto de vida. En el último apartado profundizaremos sobre esto.

Además, en el proceso con el que se pretende subvertir una situación considerada adversa y negativa para el ser humano, ya hay una intención concreta de cambio hacia algo: al lucharse por la dignidad humana, se tiende hacia la consecución de mayores espacios de expresión de esa dignidad, que siempre están condicionados y contextualizados. Se abren espacios porque hay un mínimo de libertad con la que poder resquebrajar esos obstáculos. Es en estos momentos cuando se construye y amplía la libertad con la que el proceso de liberación avanza. No existen libertades en abstracto, sino que nacen del actuar diario. Lograr y abrir históricamente espacios y consolidarlos, proporciona mayores opciones, mayores posibilidades para desarrollar diversos proyectos de vida.

Por estas razones, frente a cualquier postura paternalista, la libertad del pobre o de la víctima comienza cuando es libre de asistencialismos y se transforma en el sujeto histórico de su propia liberación y de su propio destino; cuando es capaz de autodeterminarse para la solidaridad con quien es diverso a él[93]. Desde esta perspectiva se intenta romper la idea estática, jerarquizada y delegativa que poseemos de los valores humanos.

La libertad, como la igualdad o la solidaridad, hay que cultivarla. No es algo que unos conceden a otros, no es un bien o valor que la Iglesia, el mercado o el estado benefactor otorgan, sino que es fruto de una lucha individual y co-

93. L. Boff, op. cit.

lectiva permanente, de todos, en donde las instituciones son aliadas de los sujetos protagonistas. En concreto, son medios, modos, unos instrumentos más con los que consolidar nuestras preferencias sociales generalizadas y con los que satisfacer nuestras necesidades. Desde la liberación de los pobres, se reivindica que ellos también construyen sus libertades, histórica y contextualmente. Son sujetos vivos que edifican sus derechos con su actuación concreta.

Es esta la perspectiva que Ignacio Ellacuría trata de trasmitirnos con la contraposición que realiza entre la idea de libertad desde la liberación y la idea de libertad desde la liberalización. Cuando la burguesía revolucionaria comenzó en el siglo XVIII a negar el estado de cosas dominante que consideraba injusto, empezó a objetivar sus aspiraciones y preferencias en todos los niveles posibles, hasta culminar con la objetivación institucional de sus derechos o libertades. Lograron, desde sus aspiraciones particulares, convertirlas en universales tras un proceso social de superación de las privaciones con las que se encontraban[94].

El problema apareció en el momento que otros grupos o clases sociales cuestionaron esas mismas estructuras institucionales elevadas a universalidad, porque consideraban que les marginaban, les alienaban, no atendían a sus demandas. Se intentaron nuevos procesos de lucha, similares a aquellos que posibilitaron las conquistas de los derechos y las libertades de la burguesía. Pero se les impidió desarrollarlos, se les cerró la posibilidad de que sus necesidades y sus valores pudieran objetivarse institucionalmente, sin ser garantiza-

---

94. Para Ignacio Ellacuría, las *liberties* son el resultado de complejos procesos de liberación. Ver su "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en ECA, n° 502, 1990.

dos por las constituciones o por las declaraciones internacionales[95].

De esta forma, las luchas liberales, aunque fueron fruto de un proceso de liberación, al final hicieron de él un camino para preservar la libertad de unos pocos, no para conseguir la de todos. La mera expansión de las libertades sólo pudo ser recorrida por un grupo minoritario y no se permitió la distribución social de las condiciones reales para su ejercicio. Esto es lo que hoy en día viene pasando con los actuales procesos de globalización neoliberal y de democratización formal. La lógica de la acumulación del mercado, además, anula el papel activo de las personas. En cambio con la liberación, lo que se reivindica son los procesos que permiten objetivar y generalizar las demandas populares, porque a través de ellos se protege y garantiza los derechos y las libertades que se reclaman. La "*auténtica lucha por la libertad exige la transformación de aquellas condiciones reales que impiden o dificultan al máximo la libertad sociopolítica y económica de la mayor parte del pueblo*"[96].

La liberación en el contexto de los países del Tercer Mundo, en este caso de América Latina, queda referida al concepto de pobre, de marginado, que al ser apartado de una serie de bienes, reacciona críticamente y aporta una noción más participativa e integrativa de la libertad. Si va en contra de algún tipo de libertad es contra aquella que sólo

---

95. En este sentido ver Joaquín Herrera, "La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest", en *Los derechos humanos: una reflexión interdisciplinar,* ETEA, Córdoba, 1995, pp. 42 y 43; y Juan Antonio Senent, op. cit., pp. 168 y ss.

96. Ignacio Ellacuría, "En torno al concepto y la idea de liberación", en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1989, p. 99.

se hace exclusiva de una minoría poderosa. Los procesos son históricos, y los valores como la libertad, se construyen en ellos, como preferencias que pueden llegar a institucionalizarse jurídicamente. Si no se comparten, si no se flexibilizan, la libertad es expresión de dominación.

Por ello, la libertad asociada al concepto europeo de liberalismo es restrictiva, pues excluye a quienes no forman parte de su entorno cultural. Básicamente, el prejuicio o el error en el que incurre Occidente es que reduce la libertad a determinados grupos humanos negando la posibilidad de su disfrute a otros grupos humanos. Y si la comparte, lo hace delegativamente, como un bien ya obtenido que concede a otros. Detenta el monopolio de la libertad, de lo que significa y cómo se disfruta. y no sólo eso, sino que también impide que se abran nuevos procesos con los que poder reinterpretar los valores humanos y conquistar nuevos derechos.

En consecuencia, no hay un único proceso, sino muchos procesos de liberación con los que se ofrecen distintas maneras de expresar valores o preferencias sociales generalizadas. Y como veremos, todas ellas implícita o explícitamente poseen un denominador común: sus actores sociales protagonistas reivindican *el ser reconocidos como sujetos de derechos, creadores, poseedores y ejecutores de los mismos*.

Coincide con lo que puede entenderse como el contenido básico de los derechos humanos. Además, esta es la razón de que consideremos que con la liberación se reivindica el poder instituyente de las mayorías oprimidas para generar nuevos derechos y nuevas manifestaciones de legitimidad. La *liberación* también hace mención al actuar plural del ser humano ya su capacidad de construir la realidad. Es la dimensión subjetiva del poder constituyente que Antonio Negri nos

plantea, pero referida a aquella parte de la multitud, de las masas vinculada con el poder de los grupos marginados.

En resumen, la libertad como el resto de valores, se renueva en cada momento y su sentido nace en los contextos y los procesos en donde se articula. Las libertades no son sólo resultados que cierran unos procesos y que sólo benefician a unos pocos. La libertad está inserta en los procesos que la logran, la consolidan y la renuevan. Todos formamos parte de esos acontecimientos. El error es impedir que otros puedan hacer uso de los ya estabilizados o de otros nuevos con los que la libertad se consolida y desarrolla. Además, son esos los espacios de libertad que se persiguen y que se intentan ampliar, para luchar y para fortalecer día a día las conquistas obtenidas, sin intermediarios que absolutizan el ejercicio del poder y privan a los seres humanos de hegemonía y protagonismo. De esta manera, también se rompe con una noción estática de la libertad. No sólo es el resultado de un proceso. También se construye procesualmente.

En este caso, las mayorías oprimidas y los teóricos de la liberación le otorgan directamente el sentido a la libertad, vinculado al problema de la vida entendida como invariante humana y con pretensión de convertirla en universal cultural. Para proporcionar la vida humana, se necesita abrir espacios de lucha con los que obtener las condiciones de su producción y su desarrollo. Además, el nivel de vida humana tiene que ofrecer la opción de ir más allá de lo inmediato, pues la vida se enriquece con la pluralidad de proyectos que le dan sentido. Poder abrir esas opciones y disfrutar de la posibilidad de llevar a cabo múltiples proyectos de vida, sólo puede realizarse con la permanente conquista de ciertos *márgenes* de *libertad* para vivir y pode vivir mejor. La

libertad es un componente necesario de la vida humana. Para producirla, reproducirla y, sobre todo, desarrollarla se necesitan nuevos espacios creados por todos. Y cuanto más sean, mayor pluralidad y riqueza humana obtendremos.

3. RIQUEZA HUMANA

Un sistema social falla y manifiesta su imperfección cuando hay víctimas que lo sufren y lo padecen. Más arriba se mencionó cómo, en virtud del principio de imposibilidad, es un hecho empírico categórico que aparezcan colectivos excluidos o marginados.

Desde los criterios de verdad y validez manifestados, se puede saber si una persona tiene sus condiciones de vida garantizadas y, además, si tiene la oportunidad de participar simétricamente en la comunidad real de comunicación del sistema. Debido a los límites materiales del producto social y también a la imposibilidad de que todos los afectados posibles puedan argumentar equitativamente[97], en todo momento, nos encontraremos con sujetos que no pueden vivir ni discutir sobre los asuntos que les afectan. Con este planteamiento, dos son las cuestiones que queremos tratar antes de concluir con este capítulo:

1) La legitimidad de un sistema no sólo viene determinada por el consentimiento popular que es producto de la mejor argumentación simétrico-discursiva sino, sobre todo, por la aceptación del orden institucional que hace posible la producción, reproducción y el desarrollo de la vida humana

97. En virtud del *principium exclusionis*, la no participación fáctica de todos los individuos en una comunidad real de comunicación se debe a causas no intencionales e inevitables del sistema. Dussel, op. cit., p. 413.

de sus miembros[98]. El conflicto ético frente a la legitimidad surge cuando las víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir o han sido excluidos violenta y discursivamente de dicho sistema. En uno y en otro sentido se les reducen los márgenes de libertad. La denuncia de estas situaciones, la reacción frente a ellas para transformarlas y la ejecución de alternativas conforman, como ya dijimos, la praxis concreta de liberación.

El choque entre el orden socio-económico y legal del sistema vigente, y la propuesta de incrementar mejores condiciones de vida y mayores niveles de participación discursiva, provoca el derrumbe de la coacción legítima del orden institucional. En opinión de Enrique Dussel, cuando los nuevos movimientos sociales o nuevos sujetos socio-históricos "*cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión*"[99]. Están realmente cuestionando la legitimidad de la coacción legal del actual sistema capitalista. En ese momento, incluso se está planteando la posibilidad de vulnerar el orden jurídico que lo respalda, porque la ley se ha vuelto despótica, se ha convertido en enemigo de la vida de los sujetos. Como no han participado en el acuerdo instituyente originario del sistema, ni tampoco pueden vivir en él, a la luz de la conciencia ético-comunitaria y crítica, las coacciones legalmente establecidas e institucionalizadas se tornan ilegítimas. Son instancias que se absolutizan e ignoran a los seres humanos[100].

98. Ídem, p. 540.
99. Ídem, p. 541.
100. Véase en el próximo capítulo el problema de la absolutización del formalismo.

En consecuencia, los nuevos sujetos socio-históricos van construyendo sus propias comunidades de vida y de comunicación con las que tratan de romper los límites de un orden institucional que no les deja ni vivir ni actuar. Además luchan no sólo para que se les satisfagan sus necesidades, sino también para que se establezcan nuevos derechos con los que ampliar los niveles de satisfacción. La misma *liberación* implica la lucha de las víctimas por sus derechos.

2) Por otra parte, y en segundo lugar, fruto de la acción de las víctimas, se considera que lo nuevo irrumpe en la historia. La dimensión histórica de cada proceso de liberación produce éxitos parciales, no definitivos. La idea de un bien último y perfecto, como dijimos, hay que entenderlo como idea regulativa que es imposible de conseguir empíricamente. Sirve para ayudar a criticar la dominación actual y descubrir víctimas presentes, pero no para intentar su realización histórica[101]. El joven Marx escribió que "*toda historia es la historia de la preparación y desarrollo del ser humano como objeto de la conciencia material y de la necesidad de ser humano como ser humano*"[102]. El progreso cualitativo de la humanidad, desde la FdL expuesta, se cimenta en la histórica emergencia de lo nuevo protagonizado por las víctimas de cada orden social, bajo el reconocimiento mutuo entre los sujetos.

Tanto el problema de la lucha por los derechos como el criterio de progreso moral cualificado por las víctimas, implican dos aspectos: uno alude al contenido esencial de los derechos humanos; el otro al criterio valor de riqueza humana.

101. Ídem, p. 565.

102. Referencia tomada de Joaquín Herrera Flores, "La ilusión de un acuerdo absoluto. La riqueza humana como criterio valor", en *Er*, núm. 7-8, Sevilla, 1989.

a) La satisfacción de todas las necesidades para proporcionar la vida y actuar en ella, sólo puede realizarse a través de los bienes que la praxis social crea y que valoramos con especial generalidad. Las necesidades no se colman ni atiende con valores, sino con los objetos creados por el trabajo social. La capacidad de mediar e influir en la jerarquización de los bienes y, por tanto de manera indirecta de las necesidades, tendrá que ser por medio de mecanismo participativos en todos los niveles, a través de instancias en las cuales todos puedan intervenir para expresar sus opciones, desplegar su trabajo y distribuir los productos. Mediante los bienes se expresa mejor el grado de objetivación y de preferencia colectiva.

Ésta es la razón de la importancia que la idea de derechos humanos posee para cualquier expresión de reivindicación popular. Cuando a las víctimas del sistema capitalista no se les permite vivir, actuar, participar, moverse con libertad, compartir e intercambiar experiencias, etc., el ámbito de la naturaleza humana que, realmente, se les está vulnerando es el de su capacidad para ejercer y desarrollar los derechos que va construyendo y con los que puede incrementar las opciones de vida. Se les impide contribuir a la creación de capacidades humanas y a la posibilidad de reapropiárselas. También se les coarta la opción de influir en los sistemas objetivacionales, axiológicos e institucionales que les sirven de mediación. No sólo se les limita el acceso a los bienes con los que las necesidades humanas se satisfacen, sino también se les condiciona la capacidad de contribuir a delimitar los valores que, como preferencias sociales, se proyectan sobre esos mismos bienes. Además, las víctimas pierden el control sobre el trabajo o esfuerzo humano

que los produce y que posibilita el surgimiento de nuevas necesidades.

Por tanto, no únicamente nos estamos moviendo en una concepción de derechos conformada por elementos puramente productivistas y consumistas. Además, no es casualidad que todo este ámbito creativo pertenezca en parte a lo que consideramos es contenido básico o fundamental de los derechos humanos: *el derecho a la posibilidad de crear, ejercer y desarrollar derechos.* La originalidad del ser humano y las capacidades que va regenerando permanentemente y que se institucionalizan para su posible disfrute, se pueden obtener mediante los bienes jurídicos dotados del mayor grado de contenido axiológico. El elemento característico de los derechos humanos se especifica en poder vivir y en poder actuar eligiendo opciones. Las víctimas que reaccionan frente a un sistema opresivo, reclaman la posibilidad de contribuir a la construcción social de la realidad, creando y garantizando necesidades, construyendo valores y desarrollando trabajo. De la combinación dialéctica de esos tres elementos, nacen expresiones de reivindicación de dignidad que adquieren la forma de derechos humanos.

Por este motivo, el ámbito específico en el que éstos se mueven se plasma en los momentos en los cuales se abren y consolidan espacios de lucha por la dignidad humana. La actividad que implica la liberación es una lucha continua por el reconocimiento como sujeto de derechos las víctimas del sistema y, además, por la consolidación del disfrute de las conquistas humanas que día a día se renuevan. Asimismo, en este sentido puede entenderse como el elemento paradigmático de los derechos humanos "*la facultad para gozar del desarrollo de las capacidades humanas objetivadas*

social e institucionalmente y para apropiárselas, es decir, para ponerlas en práctica siempre de un modo renovado"[103].

Negar esta facultad es vulnerarlos y, además, supone el impedimento al sujeto humano para que sea tratado como sujeto. Se le reduce y cierra la posibilidad tanto de vivir como de actuar.

Tres niveles pueden destacarse de la conexión entre este contenido y ámbito de los derechos humanos y el concepto *liberación*: en primer lugar, el nivel de la racionalidad, de la capacidad de elegir, de tomar decisiones, de hacer uso de la razón con los únicos límites establecidos por las condiciones de vida; por otro lado, el nivel de la procura existencial, de las condiciones materiales que posibilitan la libertad y el despliegue de las potencialidades humanas; y, por último, el nivel de la acción del sujeto y el sentido que la orienta, que provoca la transformación, la creación, el ejercicio y el disfrute de los dos anteriores niveles, marco con el que se instituye la realidad.

Desde esta perspectiva, los pobres o las víctimas son personas a las que se les está violando la misma posibilidad de disfrutar de los derechos, obstaculizándoseles la capacidad de perseguir objetivos racionalmente y de actuar en tanto sujetos. Como en el seno de la realidad latinoamericana existe una gran cantidad de individuos que tienen anuladas en casi su totalidad, tanto la posibilidad de perseguir objetivos conscientemente como la capacidad de ponerlos en marcha, con la reacción liberadora se intenta obtener tanto el pleno reconocimiento como la plena satisfacción de las necesidades humanas.

---

l03.Joaquín Herrera, *Los derechos humanos desde...*, p. 126.

Básicamente el campo de lucha se centra en el camino que hay que seguir, en un contexto de pobreza absoluta, para que la dignidad humana sea reconocida de manera efectiva. Al ser imposible la plena satisfacción de las necesidades por los límites materiales, por esta razón existe una jerarquización de los derechos humanos, en tanto bienes, que prioriza aquellas necesidades que están relacionadas con la vida humana y su procura existencial. Es el mínimo punto de partida para el desarrollo del resto de valores como, por ejemplo, la libertad y su expresión de ejercicio libre y autónomo de la razón. Ambos niveles no son excluyentes, sino que deben ir agarrados de la mano. Pero las situaciones, los contextos y las circunstancias en donde la supervivencia es el problema principal, demandan una jerarquía que se estructura en torno al principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida. De ahí que se reivindique el derecho a abrir y consolidar espacios de lucha por la dignidad humana en contextos marcados por la pobreza y la exclusión social.

2) Por último, delimitar un criterio de progreso cualitativo de la humanidad desde la óptica exclusiva de las víctimas, consideramos que no es suficiente. No sólo debemos limitarnos a constatar una negatividad a partir de la cual se construye lo demás. Es necesario establecer un marco más amplio, que incluya tanto a quienes son como a quienes no son víctimas[104]. Cada uno de nosotros somos, sin excepciones, miembros de la humanidad actual. Todos podemos contribuir a remover los obstáculos y las circunstancias que

---

104. También es importante considerar no el ser pobre, sino lo que significa la reivindicación que desde esa situación se realiza. Se reclama algo más: que el ser humano es único y que su acción, por más insignificante que sea, es la que construye y transforma esa realidad que nos trasciende.

impiden al ser humano llegar a ser un ser humano, en todas sus dimensiones y potencialidades. Y esto no sólo se consigue desde el criterio de vida humana. Pese a ser fundamental, no es el único.

Por esta razón denunciábamos que, desde el punto de vista de la *liberación*, limitarnos a proporcionar las condiciones de vida a todos los sujetos podía llevarnos a una visión cerrada, conformista, totalitaria y estática del sistema científico, ético o institucional que la tiene en cuenta o la garantiza. Es cierto que con la libertad se dinamizan las posibilidades de vida y se transforma el orden establecido que nunca será perfecto porque es causante de víctimas. Por eso no sólo debemos conformarnos con mantener la vida y reivindicar al sujeto, sino que además tenemos que enriquecerla, abrir nuevos caminos de inclusión y participación social. Mas no únicamente desde situaciones de pobreza o exclusión, porque han habido ejemplos claros en la historia sobre el desarrollo de las capacidades humanas realizado desde situaciones que no pueden considerarse precarias ni realizadas por sujetos considerados víctimas.

Así, los miembros de la burguesía europea que lucharon por lo que consideraban sus derechos tenían la vida garantizada por su situación económica, no vivían en condiciones precarias ni de pobreza. También los criollos en Latinoamérica que combatieron contra la Corona Española, vivían con todos los medios necesarios, pero reclamaban mayor reconocimiento político y, por consiguiente, mayores esferas de poder. Lo que ambos grupos conquistaron fue positivo en la medida que no se hizo exclusivo de ellos.

Por tanto, consideramos que el criterio de vida humana aunque es fundamental y necesario, no es suficiente. El pro-

pio Dussel intenta complementarlo con la razón formal discursiva y la estratégica, aludiendo al derecho de la razón como astucia de la vida mediada por instituciones y normas adecuadas. Pero asimismo, crucial es el ejercicio, el desarrollo de la vida humana y el significado que se le da. No se vive simplemente, sino que se vive con un sentido. Son los sentidos y los proyecto de vida en donde las capacidades y las incapacidades humanas se muestran. Poder apropiarnos de ellas y recrearlas dinamiza la vida y su significado. Eso sí, reconociendo que primero hay que partir de la razón reproductiva para no generar situaciones de muerte. Es el mejor punto de partida y el único que permite el desarrollo permanente y posterior de los proyectos, pero aún con él hay que ir más allá. La vida es creativa, original, transformadora. No sólo en situaciones de pobreza y desde los excluidos o las víctimas se la enriquece. La dignidad humana implica más esferas, incluso si una de sus mayores expresiones es poder vivir sin ser dominado, sin que haya víctimas, porque ¿acaso una vez que se consiguen y consolidan espacios de lucha por la dignidad, no es posible disfrutarlos sin ser víctimas y sin crearlas?

El horizonte de una sociedad en la que todos quepan, sin excluidos, es un criterio trascendental que apunta al reconocimiento infinito de la dignidad humana, sin excepciones, pero no sólo limitándonos a reconocer la vida se respeta, por ejemplo, la multiculturalidad o la diferencia. Es un buen inicio, el único, porque nunca hay que olvidar que somos nosotros quienes construimos y transformamos la realidad, mas nos resulta insuficiente. Aquí reside la necesidad de utilizar un criterio más receptivo de la complejidad que supone la consolidación y el desarrollo de los proyectos de vida.

La razón reproductiva forma parte de él. Por eso, el reconocimiento de todas las necesidades y capacidades de los sujetos vivos y actuantes, que se dan en un momento histórico determinado, y el establecimiento por ellos de instituciones y canales de participación que permitan la puesta en práctica real de dichas necesidades y capacidades, conforman el llamado por Marx, *criterio de riqueza-humana*. Según los integrantes de la Escuela de Budapest, se concibe en primer lugar, "*como el desarrollo de las capacidades humanas en su totalidad y su complejidad; y, en segundo lugar, como el conjunto de condiciones que es necesario superar para permitir la apropiación de estas capacidades y de toda la riqueza de la especie por todos y cada uno de los individuos-fines que componen la idea reguladora de humanidad*"[105]. Constituye un criterio y un imaginario trascendental que nos impulsa a transformar la realidad desde el marco de una sociedad en la que todos tengamos cabida, participando, actuando y disfrutando.

Mediante este criterio-valor se ofrecen pautas referidas al desarrollo de las capacidades y la riqueza de la especie. También podemos conocer el grado de progreso moral al que ha llegado una sociedad según el número de seres humános que reconoce como sujeto de derechos ya los que posibilia la satisfacción de las necesidades[106].
Resulta que el contenido fundamental de los derechos humanos -el derecho a crear y la capacidad para poner en práctica los derechos- especifica el valor de dignidad que es la concreción jurídica del criterio de riqueza humana. Entre

105. Ídem.
106. Joaquín Herrera Flores, ídem, p. 127; y *Temas de Filosofía del Derecho*, Universidad de Sevilla, 1989, pp. 55-56.

el acto de ser sujeto de derechos y la posibilidad de tenerlos, de hacerlos efectivos, existe un cierto margen de separación, un límite de posibilidad. La combinación entre lo que hay, lo que puede haber realmente y lo que debería haber produce una tensión dialéctica: aquella que surge del conflicto desplegado entre el reconocimiento pleno y la satisfacción plena de todas las necesidades humanas. Como es imposible satisfacer todas las necesidades aunque sí sea posible reconocerlas, según cada contexto, se establecerá el orden de jerarquía más adecuado para que no sólo la dignidad humana sea protegida y puesta en práctica, sino también uno sea reconocido sujeto de derechos y tenga, además, la posibilidad de crearlos y disfrutarlos.

CAPÍTULO V

DESPOTISMO DE LA LEY, LEGITIMIDAD Y TRABAJO VIVO

1. DERECHO ALTERNATIVO: SITUACIÓN ACTUAL

En la introducción denunciábamos el hecho de que se nos enseñen los fenómenos sociales como si estuviesen desvinculados los procesos de sus resultados. Se nos muestran aislados unos de otros y sólo nos quedamos con pequeños fragmentos desconectados. También destacábamos la omisión que se hace de los sujetos que actúan y que son los que realmente generan dichos fenómenos. Desde el concepto de *liberación* y la ética de la razón reproductiva, hemos comprobado cómo se reclama la subjetividad activa de todas las objetivaciones para evitar la supeditación de los seres humanos con respecto a las mediaciones que genera.

Pues bien frente a ello, el capitalismo neoliberal salvaje y globalizado, absolutizado por la idea de mercado, ha llegado al punto más álgido de expresión de sus límites en cuanto que con su absolutización, no es capaz de evitar condiciones de muerte y tampoco de ampliar espacios de lucha por la dignidad humana. Realiza todo lo contrario, fomenta condiciones de muerte para muchos e impide abrir esos espacios de lucha excepto a unos pocos. Ha creado una realidad en la que sólo una minoría -conformada por las ETN, el BM, el

FMI, los tecnócratas de los 7G y las elites de los países periféricos y semiperiféricos-, detenta la capacidad única y exclusiva de abrir y consolidar sus espacios de libertad por los que sólo ellos pueden moverse; vivir en las condiciones que quieran; actuar a su antojo; e instituir lo que más conviene a la lógica del mercado, que es la lógica que ellos mantienen. Nadie más, únicamente algunos ciudadanos privilegiados, tienen la capacidad y la posibilidad no sólo de disfrutar de lo ya obtenido, sino de participar en la creación de otras condiciones de vida, dotándole de otro sentido a los acontecimientos. Exclusivamente ellos, en definitiva, detentan la facultad para señalar quiénes poseen y quiénes no poseen derechos.

Esto choca con la existencia simultánea de mediaciones políticas y jurídicas, cuyo principal y más aparente propósito ha sido el de proteger al ser humano, regulando sus actuaciones y evitando así que caiga en los peligros de irracionalidad que la propia convivencia conlleva. Figuras como el estado de derecho, la democracia y los derechos humanos conforman parte de esos instrumentos de garantía. Paradójicamente, a la par que el fenómeno de la globalización en su expresión económica se incrementa, estas instituciones lo acompañan como si fueran componentes de un mismo engranaje o elementos que pertenecen a un mismo proceso. La actual fase de desarrollo del capitalismo, a medida que extiende su manto de libre mercado, va colocando las piezas que necesita para que de alguna manera sea racionalizada su praxis. Pese a todo, los índices de pobreza y la depredación medio ambiental se incrementan y los desniveles de desarrollo son la norma y no la excepción.

En Brasil, como en todo el ámbito latinoamericano, supone un imposible que el área de influencia de estas media-

ciones de protección llegue a toda la población de manera real, concreta y positiva. Bien por los efectos tanto intencionales como no intencional es del sistema, bien por las mismas incapacidades humanas, la pobreza y la marginación son los grandes estigmas de estas sociedades. Ha sido esta una de las principales causas de que finales de los ochenta y, oficialmente, a principios de los noventa surgiera el DA. Desde entonces hasta nuestros días, por medio del ordenamiento jurídico han intentado, con grandes dificultades, ofrecer pequeñas soluciones a estos grandes problemas sociales[1].

Sin ser una teoría que dé cuenta del fenómeno jurídico, nos encontramos con un movimiento heterogéneo que apuesta por una práctica jurídica distinta a la tradicional que parte del siguiente presupuesto: si toda solución judicial de un conflicto se cimenta sobre normas que han sido previamente elaboradas por personas procedentes del ámbito de lo político, la interpretación, la aplicación y todo enjuiciamiento de casos concretos acaba también por tener implicaciones políticas[2].

Por ello, el movimiento viene luchando por sacar de la soledad y el aislamiento en los que trabajan los profesionales del derecho comprometidos con las necesidades y aspiraciones sociales, y trata de integrarlos en la praxis política e intelectual que exige la situación de transición hacia la de-

l. Sobre los orígenes del DA, además de los dicho en el capítulo primero, véase Joaquín Herrera Flores y David Sánchez Rubio, "Aproximación al derecho alternativo en Iberoamérica", en *Jueces para la Democracia*, n° 20, 1993, pp. 87-93; y especialmente la obra de Lédio Rosa de Andrade, *Introdução ao Direito Alternativo Brasileiro*, Livraria do Advogado, Porto Alegre, 1996, pp. 105 y ss.
2. Cf. José E. Faria, Prefacio a Ledio Rosa de Andrade Juiz alternativo e poder iudiciário, Editora Académica, sao Paulo, 1992, p. 12; y en "As transformaçoes do judiciário em face de suas responsabilidades sociais", en *Revista de Direito Alternativo*, n°. 2, 1993, pp. 35-46.

mocracia que experimenta no sólo Brasil, sino todo el mundo latinoamericano. Ya no bastan actitudes éticas solitarias en favor de los pobres; es precisa una acción concertada que parta de las siguientes premisas:

a) Una visión del derecho no compartimentalizada: frente al saber tradicional que ve el derecho como una entidad independiente de la sociedad, se necesita un planteamiento jurídico que señale y postule los vínculos entre lo jurídico, los intereses económicos y las expectativas sociales.

b) Incluir en la actividad del juez, no sólo los elementos de legalidad, sino los parámetros de legitimidad que ponen en relación los contextos en los que deben aplicarse las normas y los principios generales del derecho que en toda situación democrática deben primar sobre las meras subsunciones hechos-normas.

c) Finalmente, un uso alternativo del derecho que ha llegado a su madurez al reconocer la politización (necesario sentido público) de toda actuación con relevancia jurídica, y que concibe la democracia y el derecho como entes sociales en construcción constante[3].

En el capítulo primero ya anticipamos que este colectivo rompe con la tradicional concepción *neutralista* de la ley, que conceptualiza al ordenamiento jurídico como mero mecanismo aséptico de regulación social. Los elementos ideológicos y axiológicos se manifiestan en toda norma, reflexión y/o actuación con relevancia jurídica. En cuestiones de hermenéutica jurídica se tienen en cuenta los valores, las necesidades y el concepto de justicia. Las demandas de reco-

---

3. Las características del DA pueden verse con más detalle en Lédio Rosa de Andrade, *O que é Direito Alternativo?*, Obra Juridica Editora, Florianópolis, 1998.

nocimiento y satisfacción de las necesidades expresadas por la mayoría de ciudadanos sometidos a situaciones de pobreza y marginación, deben manifestarse en el ámbito jurídico.

Asimismo, mediante el derecho se pretende transformar el orden social vigente por otro más justo y solidario, pero reconociendo sus límites y siendo un medio más entre otros. El estado no es el único sujeto creador de derechos sino también la misma sociedad. La reivindicación y la defensa del pluralismo jurídico, hoy en Brasil, se dan en dos niveles: a) la instancia teórica representada por *el pluralismo jurídico comunitario-participativo,* teniendo como principal exponente a Antonio Carlos Wolkmer y; b) la instancia práctica configurada en el movimiento denominado *direito achado na rua* y abanderada por José Geraldo Souza Jr. La propuesta del pluralismo jurídico nos pone ante la evidencia -no exenta de contradicciones- de un sujeto productor de normas: la sociedad en su compleja variedad, y un sujeto reconocedor -no otorgador- y garantizador de las mismas: el estado de derecho. Sólo así lo jurídico servirá como mecanismo de cambio social[4].

Las críticas y las reacciones frente al movimiento han sido muchas, centrándose sobre todo en torno a la amenaza que supone para el principio de seguridad jurídica: en primer lugar, el reconocer el fenómeno de la pluralidad jurídica; en segundo lugar, que se le dé prioridad al concepto de justicia por encima del derecho y en tercer lugar, que el conflicto que se plantea entre el principio de legitimidad y el principio de legalidad se resuelva a favor del primero. Inclu-

4. Para una mayor profundización de la cuestión del pluralismo jurídico en Brasil, véase: Antonio C. Wolkmer, *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*, Alfa-Omega, sao Paulo, 1994 y José Geraldo de Souza Jr., *Para uma crítica da eficäcia do Direito*, Sergio Fabris, Porto Alegre, 1984.

so se les acusa a los juristas alternativistas de utilizar una doble moral, si no para ir en contra del estado de derecho, sí al menos para oponerse a importantes principios del mismo. Además, se les reprocha que no ofrecen una alternativa teórica consistente y que, en la mayoría de los casos, incurren en tendencias iusnaturalistas y demasiado idealistas[5].

Las respuestas dentro del movimiento no se han hecho esperar, incluso reconociendo las carencias, los riesgos y los errores cometidos. Así, Agostinho Ramalho Marqués Neto y Lédio Rosa de Andrade refiriéndose a una de las principales posiciones que existen dentro del movimiento, destacan el peligro de concebir un pluralismo jurídico popular demasiado optimista, pues no todo lo que nace en el seno de los colectivos sociales es positivo y emancipatorio[6]. En concreto, señalan que algunos de sus miembros, como el propio Antonio Carlos Wolkmer y su noción de *Derecho Comunitario-Participativo*, defienden la prioridad de la justicia sobre el concepto de derecho estatal otorgando en ocasiones demasiada santidad y pureza al horizonte de sentido de los colectivos populares e ignorando la situación de manipulación y control social en la que se encuentran. Por esta razón, hay quienes adoptan posturas de carácter más garantista al concebir la constitución como el único referente de interpretación judicial y la única instancia que faculta la legali-

5. En este sentido ver Ramón Soriano Oíaz, *Sociología del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1997, po 378; y Lédio Rosa de Andrade, *Introdução...*, pp. 302-303.
José Eduardo Faria resalta el cariz impreciso, religioso y romántico de sus planteamientos, aludiendo, sobre todo, a la vertiente teórica de Amilton Bueno de Carvalho ya aquellas otras posturas que utilizan elementos de la FdL y TdL. "As transformaçoes do Judiciáriio em face de suas responsabilidades sociais", en op. cit., p. 40.
6. Ídem, pp. 312 y ss; y Agostinho R. Marqués Neto, "Direito alternativo e marxismo. Apuntamentos para um reflexao crítica", en *Revista de Direito Alternativo*, n° 1, 1992, pp. 37-53.

dad o ilegalidad de las normas[7]. Incluso se dice que el problema no debe situarse en la búsqueda de un nuevo derecho, sino en transformar el derecho positivo vigente. La acción ha de desarrollarse, por tanto, en el nivel de lo instituido[8].

En relación a la actitud de rechazo que los alternativistas hacen con respecto al estado de derecho, claramente se contesta que es mentira. No van en contra de él, sino de su inobservancia. Además, declaran la ilegalidad de determinadas normas que se encuentran en una clara situación de inconstitucionalidad, utilizando los mismos mecanismos interpretativos que el ordenamiento jurídico ofrece. En concreto, su crítica al derecho dominante es una crítica contra determinada manera de entenderlo, interpretarlo y aplicarlo. Su más clara manifestación es el formalismo jurídico que, por lo general, es dictado y defendido por una elite o minoría poderosa que actúa sistemáticamente en perjuicio de la mayoría de la población[9].

Por nuestra parte, valorando el esfuerzo teórico de personas que día a día demuestran en la práctica jurídica una coherencia y una efectividad concreta envidiables, lo que más nos interesa del DA no son cuestiones de técnicas de interpretación y de dogmática jurídica que, aunque sean importantes, si únicamente se sitúan al interior de la propia estructura del derecho se quedan en meros juegos de deducción formal cuyo único criterio de verdad es incurrir o no en

7. Es el caso de Clémerson Merlin Cleve que apuesta por la búsqueda de una Constitución normativa efectiva e integral. "A Teoria Constitucional e o Direito Alternativo (para uma dogmática constitucional emancipatoria), en *Direito Alternativo, Seminario Nacional sobre uso alternativo do Direito*, Río de Janeiro, 1993, pp. 46 y ss.
8. Esto dice Jacinto Nelson de Miranda Coutinho según manifiesta Lédio Rosa de Andrade en *O que é Direito Alternativo*, p 52.
9. Op. cit., p. 42 y 49,58; y *Introdução...*, pp. 330-331.

contradicción lógica. No se trata tampoco de defender el Derecho o la Constitución o el Estado de Derecho en abstracto, sino de apostar por un determinado derecho, una concreta constitución y un estado de derecho con adjetivos, situados todos en unos contextos concretos y cuyo funcionamiento siempre debe estar supeditado a todos los ciudadanos, a todos los sujetos.

Si olvidamos y omitimos aquella dimensión que sitúa y conecta el ordenamiento jurídico con su entorno, vinculándolo con los procesos sociales, no llegamos a ninguna parte. Que exista una constitución en un estado es positivo, es una conquista humana, pero ignorar cómo se ha llegado a la aprobación de la misma, de qué manera los sujetos participan y en qué contexto nacional e internacional se aplica, resulta gravísimo.

Es sabido que el ordenamiento jurídico formal latinoamericano, en la mayoría de las ocasiones es perfecto, manifestándose únicamente su deficiencia en el aspecto material, de efectividad práctica. Aplicar la ley ya resulta de por sí una actuación revolucionaria. Pero también hay momentos en los que ejecutarla supone la acentuación de una situación de injusticia[10]. ¿A qué se debe todo esto? ¿Es un problema del estado de derecho o de las constituciones aprobadas?

Todos estamos a favor de una norma de reconocimiento que garantiza los derechos fundamentales y que establece una distribución de competencias entre los diversos órganos o poderes del estado, pero el problema hay que situarlo también en otros ámbitos: hay que analizar por qué se reconocen unos derechos y no otros; cuáles han sido los procesos y los acto-

10. Jesús A. de la Torre Rangel, *Del pensamiento jurídico...*, p. 283.

res que nos han llevado a aprobar ese tipo de norma; hasta qué punto el ámbito de otras esferas de poder, como sucede con la economía, está controlado por la Norma Fundamental o sucede todo lo contrario, son las mediaciones económicas las que se objetivizan y absolutizan en contra de los sujetos y omiten la complejidad de los hechos; y ¿por qué sólo hay que reconducir las cuestiones jurídicas a esa instancia normativa suprema y a lo exclusivamente positivizado por ella?

Asimismo, de qué sirve una constitución maravillosa si no se aplica y si, además, se da por sentado que los problemas de su inoperancia no proceden de ella porque es indiscutible, pura e inmaculada. Hasta la belleza de un cuadro de Velázquez se mantiene entre las ruinas de una guerra. Es esencial que exista una norma de normas, pero sin omitir y sin olvidar que, por un lado, la obra puede ser falsa, puede haber sido realizada por una sola persona o por unas pocas y, por otro, que alguna razón debe de haber por encontrarse en ese tétrico paisaje de víctimas. Por este motivo consideramos que de cara incluso a la construcción de una teoría crítica, hay que conectar todas estas cuestiones con algunos de los problemas que con respecto al concepto *liberación* se han ido tratando.

En este sentido, tres van a ser los aspectos que vamos a analizar a continuación: a) el peligro en el que incurre el formalismo jurídico al absolutizarse sobre el resto de la realidad, con el consiguiente ocultamiento de la misma; b) el problema de la inversión ideológica de los derechos humanos y su cuestionamiento; y c) el tema de la democracia y la participación popular como instancias de legitimación. Lo haremos desde una doble perspectiva común al movimiento DA y que dirige la atención hacia esa conexión que existe

entre el derecho y la realidad en la que se ubica: una, teniendo en cuenta el horizonte de transformación social con el que pretenden terminar con la miseria de la mayoría de la sociedad; otra, considerando el rechazo que manifiestan hacia el liberalismo como modelo político y hacia el capitalismo como modelo económico definitivos[11].

2. EL PELIGRO DE LA ABSOLUTIZACIÓN DEL FORMALISMO

Recordando lo que se dijo sobre la racionalidad económica weberiana, ésta reducía la ciencia empírica a simples juicios sobre la verdad o falsedad, la eficiencia o ineficiencia de la articulación entre medios y fines. Pretendía, por tanto, darle una neutralidad valórica al análisis de los hechos y, asimismo, edificar la ciencia por medio de una lógica formal sin entrar en más consideraciones de fondo. El peligro de este tipo de racionalidad lo denunciaba Hinkelammert cuando llegaba a totalizarse tanto en el campo epistemológico como en el metodológico. La desaparición del actor o del sujeto y la ignorancia de sus condiciones de factibilidad venían a ser la expresión de sus efectos perversos.

A pesar de todo, renunciar al conocimiento formal de las cosas es imposible. El formalismo es el tipo de acercamiento con el que la razón y la realidad se vinculan. Creamos un espacio consciente a través del cual representamos la realidad. Por medio del lenguaje manifestamos la relación entre la experiencia y la conciencia[12], además de ser el instrumento por el que damos forma a las cosas. Ya vimos de qué manera las mediaciones nos cosificaban, tratándonos siempre

11. En este sentido, Lédio R. De Andrade, op. cit., p. 53.
12. Véase E. Kant, *Crítica a la razón pura.*

como objetos. El lenguaje hace lo mismo con respecto a la relación que como sujetos cognoscentes tenemos con la experiencia. Al excedernos la realidad, intentamos captarla como un imposible que permanentemente se nos está yendo y lo hacemos, irremediablemente, deformándola.

Ahora bien, en el instante que olvidamos que lo formal está en nuestras estructuras mentales -las ideas regulativas o los conceptos trascendentales son claros ejemplos- y creemos que está en los objetos de la experiencia, perdemos la noción de la realidad junto a toda su complejidad y multidimensionalidad. Es este uno de los grandes defectos en los que incurren las ciencias tanto empíricas como sociales.

En el campo del derecho, cuando el fenómeno jurídico se concibe como mera forma o procedimiento, sucede que se absolutiza tanto esta dimensión, que se transforma en la única realidad posible, ocultando otros elementos importantes, entre ellos, los procesos sociales y sus actores. Por este motivo, el DA de alguna manera critica el formalismo jurídico porque representa un modo de escamotear el contenido perverso que subyace en parte del ordenamiento jurídico. Priorizar y absolutizar la forma en la ciencia jurídica por encima de su contenido, implica una actitud ideológica e interesada de determinados sujetos, hasta tal punto que incluso el problema de la vida humana pierde importancia[13].

---

13. Véase Lédio R. De Andrade, op. cit., pp. 40-41.
En concreto, los miembros del DA reaccionan contra toda teoría que se ubica dentro del rótulo dogmatismo iurídico y que pretende aplicar el derecho de manera exclusiva *a través de un método técnico, formal, buscando la interpretación científica de la ley cuando se aplica a casos concretos*. Véase Lédio R. De Andrade, *Juiz alternativo e poder...*, p. 25 y Luis A. Warat, "Sobre dogmática jurídica ", en Sequencia, Florianópolis, n° 2, 1980, pp. 34 y ss.
La versión de la teoría pura kelseniana es un ejemplo: ajena a cualquier tipo de juicio de valor y nada preocupada en consideraciones materiales o de contenido, sólo se esfuerza en indagar la estructura lógica de las normas.

El derecho, como instrumento de poder que es, está muy vinculado al ámbito de lo político y lo económico. De ahí que intentar subrayar la autonomía y neutralidad de las ciencias jurídicas supone despreocuparse de los procesos sociales en los que se inserta el propio derecho y, además, conlleva a su deslegitimación[14]. Por esta razón no sólo se trata de situar la discusión al interior del campo jurídico sino que, sobre todo, hay que relacionar y definir el derecho con el marco y con el contexto socioeconómico en el que se ubica. No hay que ignorar el ámbito donde se desarrolla el control del poder ni el espacio en el cual se manifiesta la capacidad de construir la realidad a favor de determinados intereses. Es ahí donde hay que situar la problemática del formalismo jurídico y hacia donde hay que profundizar para articular, a través del sistema jurídico, la legítima defensa de las víctimas del orden capitalista en su fase globalizada.

En este sentido, Antonio Negri entiende que la metodología del formalismo del derecho se ha convertido en una sólida justificación y una consistente garantía de la organización de las distintas fases de desarrollo del capitalismo. Es más, ha llegado a ser un instrumento que racionaliza las premisas irracionales de su economía. Las normas jurídicas y el estado de derecho presuponen una constitución material económica, la de la autorregulación de los intereses individuales capitalistas, que se vela y esconde por medio de su formalización. Al respetar esto, la ciencia abstracta y formal se encuentra en un absurdo dilema: las premisas desde las que parte -los intereses individuales que actúan según dicta la mano invisible del mercado- son irracionales, mien-

---

14. Pietro Barcellona, *Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social*, Trotra, Madrid, 1990, p. 49.

tras que su desarrollo formal se racionaliza a través del estado de derecho[15].

Se despliega así toda una dialéctica entre la racionalidad jurídica y la irracionalidad del mercado autorregulador. El formalismo se encarga de dar conformidad jurídica al orden socio económico instituido, hasta tal punto que se hipostasia la voluntad general en el ordenamiento positivo como si fuera expresión de la sociedad, cuando en verdad manifiesta los intereses económicos de las multinacionales y las grandes potencias y hace desaparecer al resto de sujetos. La forma se convierte en materia, en contenido para, finalmente, separarnos con los estudios lógicos, de los entomos sociales, políticos, económicos y culturales. "*El derecho formalizado deviene así como una especie de realidad que se impone a los propios hechos sociales, ios conforma y con el tiempo, acaba por convertirse en algo más verdadero que los propios hechos*"[16]. Asimismo, los sujetos protagonistas sólo son quienes controlan la dimensión espacio-temporal de la economía, quedando el resto a su merced.

Como consecuencia de todo esto, la realidad que instituyen y formalizan no puede discutirse. La mejor legislación se calibra en términos de mercado y de competitividad económica. Por ello, las constituciones a pesar de que sean formalmente perfectas, fácilmente pueden desvirtuarse por medio de los mecanismos de la economía transnacional y global que se muestra como independiente y separada. Un esta-

15. Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, CEDAM, Padova, 1962; La forma Stato. *Per la critica dell'economia politica della costituzione*, Feltrinelli, Milán, 1977, p. 46. Esta idea ha sido tomada de los trabajos elaborados por Joaquín Herrera Flores y presentados, entre otros eventos, en el Programa de Doctorado *Derechos Humanos y Desarrollo* que él mismo dirige en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.
16. *Joaquín* Herrera, ídem.

do de derecho con su constitución que reconoce y garantiza derechos fundamentales los desea cualquier persona que confía en un sistema u orden social de convivencia humana participativa. Pero si el ordenamiento jurídico y la norma de reconocimiento son pura forma y están siendo constantemente transformadas y vulneradas por pautas económicas que se supone son ajenas, no hay más remedio que buscar otros procesos de construcción del estado de derecho con los que se pueda controlar no sólo en mundo político, sino también el económico. Una constitución ajena al mercado no sirve de nada para los ciudadanos, aunque lo sea todo para quienes privilegiadamente controlan ese mercado.

Asimismo, los propios derechos humanos y los sistemas políticos democráticos quedan condicionados. Los primeros porque se jerarquizan según las pautas de las relaciones mercantiles. Los segundos, porque se limitan los niveles de participación popular. Incluso el sistema de protección de los derechos se articula de tal manera que para defender esa jerarquía, no hay más remedio que incurrir en una ineludible violación de los mismos derechos.

De ahí la necesidad de poder cuestionar los procesos, el contexto y el marco en el que dicha norma básica se sitúa. Sobre estos aspectos se debe profundizar para ir articulando una teoría crítica y relacional, que permita vincular los procesos sociales con sus expresiones formales y normativas.

También consideramos que el concepto *liberación* y todo lo que significa, ofrece un potencial crítico y, además, una legítima reivindicación para que se reconozcan otros procesos instituyentes, se construyan nuevo marcos y se transformen los contextos con la intervención de todos los sujetos. Además, despliega todo un cuestionamiento de la

legalidad de un sistema que se legitima por un interesado formalismo. Los espacios de lucha a favor de la dignidad humana conllevan una transformación de lo instituido a través de caminos que no tienen por qué tener una única expresión de técnica normativa formal o procedimental.

3. LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Amilton Bueno de Carvalho, para legitimar el funcionamiento del derecho y las decisiones de las sentencias judiciales a favor de los colectivos pobres o marginados, acude a lo que denomina los *principios generales del derecho*. Estos principios, dentro de los cuales se ubican los mismos derechos humanos, no son entendidos según la tradición europea como fuente subsidiaria, de carácter informativo o como principios deducidos de los valores constitucionales o bien del propio ordenamiento jurídico del estado[17]. En realidad los concibe en tanto conjunto de conquistas humanas que se obtienen como consecuencia de las luchas de los sujetos colectivos a lo largo de la historia. Con el término *iusnaturalismo en el camino* pretende fundamentar los derechos conseguidos por los seres humanos en una permanente historia de resistencia. Son construidos día a día por la sociedad civil en su búsqueda de una *vida en abundancia para todos*[18].

En el análisis crítico que Lédio Rosa de Andrade hace sobre este planteamiento, pone en duda que los principios

17. Véase Ramón Soriano, op. cit., p. 375.
18. Véase *Direito alternativo na jurisprudencia*, Editora Académica, sao Paulo, 1993, p. 8. Nótese que esta es una versión diferente de la sociedad en la que todos quepan de Hinkelammert. La ambigüedad de lo que se quiere decir con abundancia para todos ha sido objeto de bastantes críticas, pues no queda claro si se refiere a abundancia monetaria, espiritual... En este sentido, véase Lédio Rosa de Andrade, *Introdução*..., p. 311.

generales del derecho sean una instancia adecuada a la que acudir para justificar las sentencias judiciales o para legitimar al mismo derecho. Aparte de cuestionar que la sociedad civil tenga la plena capacidad de elaborarlos por lo condicionada y manipulada que siempre está, señala el peligro que poseen si se convierten en abstracciones o valores absolutos y previos, colocados ahí por grupos dominantes con el objeto de jerarquizar el sistema jurídico en función de sus intereses. Apoyándose en Pietro Barcellona, dice que se corre el riesgo de caer en uno de los círculos viciosos de la argumentación jurídica: "*se acepta un cierto valor (sostenido por un determinado sector normativo) como privilegiado; sobre la base de este valor se reconstruye el sistema a fin de descubrir su unidad y coherencia...*"[19] Los principios generales, al ser aceptados como valores indiscutibles y predeterminados, impiden que los ciudadanos tengan conciencia, por un lado, de sus condicionamientos vitales y, por otro, de la ideología dominante que, bajo el escudo de la neutralidad, la coherencia, la universalidad y la autonomía de las ciencias jurídicas, establece el orden de prelación que más le conviene.

En definitiva, elegir sobre cualquier escala de valores, sea en términos de principios, de derecho natural o de ordenamiento jurídico estatal, acaba siendo la repetición de viejas práctica de elección ideológica de un discurso simbólico, que se tiene como correcto, con capacidad de justificar todo el sistema cuando en realidad se basa en fórmulas vacías que cumplen la función de legitimar determinado poder instituido[20].

Curiosamente, resulta que ese mismo razonamiento hay que aplicarlo, no sólo a determinada interpretación axioló-

19. Ídem, pp. 309-310.
20. Ídem, pp. 310-311.

gica del fenómeno jurídico o de caso judicial, sino a la propia lógica sobre la que se cimenta cualquier teoría sobre la democracia y la noción de derechos humanos que defiende, porque no hay modelo de democracia que no incluya determinada concepción acerca de los derechos humanos. No es una sorpresa que detrás haya todo un soporte ideológico que está cimentado por condicionamientos de carácter económico. Incluso en este sentido, el propio Franz Hinkelammert considera que tal como hoy en día se conciben los derechos humanos en nuestro ámbito cultural, debido a ese establecimiento de un orden jerárquico y de prelación, no nos hemos detenido a pensar que para protegerlo, lo hacemos ineludiblemente violando a los propios derechos humanos. Veamos cómo sucede.

El punto de partida hay que situarlo en ese límite irrebasable que, en virtud del principio de imposibilidad, nunca y en ningún lugar cada uno de los derechos puede ser protegido ni cumplido plena y totalmente. Por un lado, la dimensión histórica y evolutiva de los derechos humanos nos impide conocer a todos aquellos bienes jurídicos que han existido, existen y van a existir a lo largo del tiempo. Asimismo, no podemos dar un listado completo de los dereclios pasados, presentes y futuros porque algunos quedarán olvidados y otros no sabemos cuáles serán.

Por otro lado, incluso existe una incompatibilidad entre los propios derechos humanos que imposibilita el disfrute pleno y simultáneo de cada uno de ellos. Nunca y en ningún lugar pueden ser cumplidos a cabalidad y plenamente[21].

---

21. Los derechos humanos, además de ser bienes jurídicos, describen un horizonte utópico de la convivencia humana en relación con el cual sólo permiten aproximaciones. Franz Hinkelammert, *Democracia...*, p. 137.

Estos dos problemas obligan siempre a establecer y definir un criterio de preferencias, un orden de prelación que establezca cuáles son los derechos vigentes y qué derecho o qué conjunto de derechos tienen prioridad sobre el resto, en el caso de que colisionen entre sí. El sistema político y jurídico establece, por tanto, un conjunto jerarquizado y organizado de derechos humanos, en donde un derecho o un grupo de derechos se consideran de manera a priori como derechos fundamentales que mediatizan y relativizan al resto. Se convierten en principio de jerarquización de todos los demás. Su superioridad impide que ese derecho o grupo de derechos fundamentales se puedan sacrificar por otros derechos. El resto, en cambio, como se relativizan sí son sacrificables[22].

El problema se agudiza aun más cuando ese principio de jerarquización no sólo es el centro de determinación del resto de los derechos, sino que también está indisolublemente ligado a las formas de regulación del acceso a la producción y distribución de los bienes materiales y sociales.

Recordar que siempre nos encontramos con un límite material con el que poder atender a todas las necesidades humanas. El acceso a los bienes con los que se satisfacen, es una condición fundamental para poder vivir y para poder disfrutar de las condiciones de vida. Los derechos humanos, con la combinación dialéctica del esfuerzo humano y los valores entendidos como preferencias sociales, expresan modos de reconocimiento y de satisfacción de las necesidades. También se pueden aceptar todas, pero no así satisfacerlas por ese condicionamiento del producto social. Los bienes

22.Ídem.

encargado de proporcionarlas no son infinitos, pese a que sean la condición de posibilidad de la acción humana[23].

De ahí la importancia que tienen las formas de acceso a los bienes materiales y sociales. En virtud del principio de factibilidad, todo cumplimiento de los derechos humanos, como mínimo, tiene que ser realizado en el marco del producto social que la sociedad produce.

Pues bien, resulta que el principio de jerarquización establecido por ese derecho o grupo de derechos fundamentales, viene condicionado por determinada forma de regulación del acceso a la producción y distribución de los bienes. Es decir, que todos los derechos humanos se mediatizan por uno o varios derechos fundamentales que determinan las vías legítimas de acceso a los medios sociales y materiales. El significado de los derechos humanos está delimitado, por tanto, en función de estas formas de acceso a la propiedad[24]. Son las propias relaciones de producción las que se convierten en el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos. Incluso no sólo hacen referencia al sistema de propiedad, sino también contienen *un ordenamiento que jerarquiza todo el mundo ético y valorativo*[25].

Todas las teorías de la democracia y todo sistema democrático efectivo llegan a convertir este criterio de ordenación

---

23. Ídem, p. 138.
24. Dice Hinkelammert: "*De esta manera se puede explicar por qué en la tradición burguesa la producción privada aparece como principio de ierarquización de los derechos humanos, y en la tradición socialista la satisfacción de necesidades como referencia de la determinación de los sistemas de propiedad*". Ídem.
25. Ídem, p. 139. No sólo eso. Todo el marco categorial de interpretación de los hechos empíricos y, por tanto, del pensamiento y de las opiniones se estructura asimismo en función del criterio de jerarquización. El mundo mítico y el sentido común también se ordena según sus directrices. Los medios de comunicación y otros medios sociales como los sistemas educacionales, se encargan de expandirlos y justificarlos para que todos acepten las relaciones de producción vigentes. Ídem, pp. 157-161.

en la voluntad objetiva incuestionable e irrenunciable de todos los seres humanos. En consecuencia, esta voluntad no es construida fruto de un proceso de participación democrática ni expresión de la mayoría de hecho, sino es una precondición que todos deben aceptar. El derecho fundamental, con su rango de indiscutible impide la legitimidad de cualquier movimiento o expresión popular que intente ir en contra de él. Los ciudadanos podemos decidir sobre cualquier cosa menos sobre esa forma de acceso a los bienes[26].

Hinkelammert pone el ejemplo de la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos de Rousseau. La primera es previa y apriorística. La segunda es posterior y su legitimidad queda condicionada a si se mueve o no dentro del marco establecido por la voluntad general que es la raíz de todas las legitimidades. Ninguna mayoría puede oponerse a ese interés general establecido por un derecho fundamental que protege una forma de acceso a las relaciones de producción. Los sistemas electorales valen en tanto que los resultados aceptan ese orden objetivo predeterminado. En el instante que se cuestiona a través de diversas vías o procesos, aparece la inversión ideológica de los derechos humanos[27].

Desde esta misma lógica, pero en otro nivel, también puede explicarse por qué hay una separación entre lo que es la titularidad y el ejercicio de los derechos humanos. La titularidad que detentan todos los seres humanos queda delimitada dentro de ese interés objetivo, no siendo fruto de la lucha continua de los sujetos. En cambio, el ejercicio, que se supone representa el proceso por el cual se adquieren, crean,

26. Ídem.
27. Ídem, pp. 139 a 141.

desarrollan y disfrutan los derechos, se delega en aquellas instituciones -como son los poderes públicos- que protegen ese interés predeterminado, impidiéndose su subversión. Se imposibilita la transformación de los mismos derechos humanos y la misma capacidad de agrupamiento social para ejercer el poder que, además de ofrecer alternativas de acceso a la producción, permite la consecución continua y permanente de bienes jurídicos. Mientras tanto, el poder político privado situado en el ámbito económico, que es el que instituye realmente la realidad, queda velado y fuera del control popular que, a su vez, está subordinado a sus pautas de acción[28].

El mismo concepto de dignidad humana se supedita a la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes. Sólo puede garantizarse en toda su dimensión, al igual que todos los derechos humanos, en función de ella. Luego ir en su contra supone el rechazo de la dignidad humana. Por tanto, el interés general objetivo y la oposición al principio de jerarquización imperante se transforman en una polarización entre quienes lo aceptan y entre quienes no lo aceptan. Los primeros son amigos y partidarios del sistema que respeta y proporciona la dignidad; los segundos, enemigos y opositores. Esa negación llega, incluso, a convertirse en crimen ideológico porque va en contra de la humanidad. Quien cuestiona el orden, pierde su capacidad de ser sujeto de derechos y como consecuencia de su comportamiento peligroso, se le pueden suspender los derechos humanos. Paradójicamente, ellos mismos se transforman en la

28. Véase Juan Ramón Capella, *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 148 y ss.

bandera de su vulneración contra aquellos sujetos que critican el principio de jerarquización.

No se trata del mismo tipo de inversión que sucede cuando cualquier persona viola una norma concreta de un sistema jurídico específico. En cuanto los derechos humanos se convierten en normas legales, inmediatamente aparece el problema de la restricción a la vigencia de estas normas. Conculcar una norma legal conlleva una sanción inmediata. Se asegura por su violación contra aquel que la violó. Es una secuencia cosustancial a la vigencia de las normas que pertenecen a cualquier sistema político. Para protegerlas se convierten en su contrario. Si se violan, aparece la sanción que pasa a ser una violación legítima y concreta. Quien asesina a una persona, se le suspenden sus derechos por su acto ilegal. En definitiva, se mantiene la norma por su violación en relación con aquel que la violó[29].

En cambio, en relación a los derechos humanos, cuando se presentan como conjunto organizado y jerarquizado, cualquier oposición a ellos es vista no como una violación concreta y específica de una norma, sino como un delito de *lesa humanidad*[30]. Ahora se trata de un crimen objetivo. El no reconocimiento de los derechos puede llegar a tal grado que se les niega radical y terminantemente a todos aquellos seres humanos que se le oponen. *Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad*. Los valores se invierten hasta tal punto que se convierten en una máquina de matar contra aquel que pone en peligro el sistema[31].

---

29. Hinkelammert, ídem, pp. 135-136.

30. De esta manera, no se analiza al criminal como el violador de las normas, vistas aisladamente, sino al enemigo que amenaza la existencia misma del respeto al conjunto de los derechos humanos. Ídem, p. 136.

La raíz de todo poder político del estado democrático reside en esta lógica de jerarquización e inversión ideológica, Implica un ciclo inevitable, Múltiples expresiones del pensamiento occidental de corte, sobre todo, liberal aunque también socialista, desde John Locke, pasando por Adam Smith, Max Weber, Carl Schmitt, Stalin, Hayek y Popper, hasta las expresiones actuales neoliberales, que en América Latina manifestaron toda su crudeza con los regímenes de Seguridad Nacional, y en donde el mercado es la única instancia que asigna la posibilidad de ejercer derechos, como decimos, estas teorías limitan el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades humanas, no en función de los sujetos, sino según la estructura de acceso a las relaciones de producción y distribución de la riqueza que se establece[32]. La vida humana por tanto, no es inviolable, sino esa forma de acceso a la producción y distribución de los bienes predominante.

Las consecuencias que desde el punto de vista de la *liberación y el criterio de riqueza humana* se dan, son claras, no sólo por este ciclo de inversión y jerarquización, sino también por la absolutización que el formalismo jurídico adopta como otro mecanismo de legitimación y reforzamiento ideológico. Como ya no se juzga el sistema en función de los resultados que sobre las condiciones de vida se obtienen, cumplir la ley por la ley misma, en virtud de ese orden jerár-

31. "*De todo esto resulta una fuerza inaudita de agresividad, por el hecho de que los máximos valores de la humanidad se transforman en motivos de violación de esos mismos valores. Los valores se invierten y alimentan una máquina de matal: Como todo género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en imperativo categórico de la razón práctica. El amor al prójimo se transforma en razón de la destrucción del prójimo*". Ídem, p. 142.
32. Para mayor detalle, véase op. cit., pp. 142 y ss.

quico, se convierte en un despotismo del propio sistema jurídico, que establece la legitimidad de la autoridad en virtud de ese interés objetivo predeterminado, no en virtud de la decisión de los sujetos. Por consiguiente, hay que reaccionar reivindicando la primacía del ser humano y su facultad para interpelar a la ley. Si ésta no le permite vivir, si el estado de derecho se juzga no por sus resultados sobre la vida humana sino por criterios puramente procedimentalistas, se hace irresponsable y se tautologiza, permitiendo situaciones de muerte y llegando a hacer caso omiso de ellas[33]. Es difícil que un orden legal se legitime por elementos puramente formales[34]. Como reacción, el proceso de liberación de las víctimas puede surgir.

Según hemos visto con Enrique Dussel y como señala el mismo Hinkelammert, esta situación de legalismo despótico que impide la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida, provoca que el sujeto necesitado tenga que rebelarse legítimamente frente a la ley y la interpela porque el orden legal establecido se la niega. "*Es el punto de vista de los seres humanos de abajo, los oprimidos y explotados. Son ellos los que viven diariamente, que son explotados y oprimidos cumpliendo la ley. Su situación de explotación y opresión no se explica por ninguna transgresión de la ley... Por eso no pueden concebir su libertad sino desde un más allá de la ley. Es reivindicación frente a la ley*"[35].

No se cuestiona el estado de derecho, ni la constitución ni los derechos reconocidos, sino su funcionamiento auto-

---

33. En *El grito del sujeto*, se justifica todo este proceso en virtud de la prioridad del ser humano sobre las mediaciones.
34. Elías Díaz, *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Civitas, Madrid, 1977, pp. 130 y ss.
35. Ídem, p. 116.

mático, su lógica de aplicación que es capaz de anular el reconocimiento de la capacidad que el ser humano posee de ser sujeto de derechos. Lo formal, absolutizado, es la fachada de una realidad que vulnera en su funcionamiento la capacidad de lucha de los sujetos.

En el actual contexto de la globalización, que se prioricen unos derechos humanos sobre otros, que se precaricen y se vulneren un tipo específico frente a otros -caso de los derechos sociales y económicos-, e incluso que los que se consideran prioritarios sólo puedan obtenerse mediante determinados y específicos procedimientos de acceso, es provocado por la capacidad de ejercer el poder que determinados actores poseen frente al resto.

Los problemas de marginación, desempleo y subdesarrollo en América Latina, significan una constante y sistemática vulneración de los derechos humanos vinculados con la vida humana inmediata. Es un efecto tanto intencional como no-intencional de la actual etapa de desarrollo del sistema de producción capitalista. La única salida está en la voluntad de luchar por esos derechos. Únicamente con el cambio y la transformación de las relaciones de acceso, producción y distribución de los bienes se consigue. Hay que realizar todo lo posible para que las instituciones sociales sean controlables en virtud del horizonte trascendental de la lógica de las mayorías en la que todos quepan, sin que haya excluidos. El reconocimiento y la satisfacción de las necesidades se engloba en la solidaridad y en el reconocimiento mutuo entre los seres humanos como sujetos que se autodeterminan.

Ahora bien, el criterio de la vida humana inmediata, también supone una jerarquización de los derechos y una

propuesta de forma de acceso a las relaciones de producción y distribución de la riqueza. Tampoco se escapa, para defenderlo, a una inversión ideológica de los derechos humanos. De lo que se trata es de hacer que los conflictos resultantes, sean más controlables y los efectos negativos de la inversión ideológicas minimizables[36]. La dominación, aunque no pueda abolirse, sí puede transformarse en el sentido que la vida de todos sea lo más digna y humana posible. La manera de poder controlar los procesos de institucionalización es a través de mecanismos democráticos. De aquí la necesidad de establecer espacios de participación y control por parte de todos los sujetos en todas las esferas de poder[37].

4. EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA

EL mismo condicionamiento que el sistema económico capitalista ejerce sobre el ordenamiento jurídico y los derechos humanos, ocurre con la democracia.

En nuestra tradición cultural, el poder sólo es legítimo cuando procede del pueblo y se basa en su consentimiento. Pero es sabida la tendencia a la separación que en nuestros días se realiza entre la titularidad y su ejercicio[38]. Para justificar esta desunión se habla de la *constitución mítica de la sociedad* que alude tanto a los supuestos sobre cuya base se toman las decisiones como al principio que legitima la toma de decisiones de quienes realmente ostentan el poder. A través de Dios o a través del *pueblo* se establece ese fundamento. Paradójicamente, son supuestos no observables empíri-

36. *Democracia...,* p. 154.
37. Cf. *Crítica a la razón utópica*, p. 266.
38. Véase Antonio E. Pérez Luño, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 192 y ss.

camente, ficticios. Sólo se refleja en quienes detentan efectivamente el poder asignando recursos -estructuras decisorias particulares- y, a veces en los electores encargados de elegirlos[39]. Por tanto, la democracia es sólo de carácter delegativa y exclusivamente representativa. El poder del pueblo se agota precisamente cuando logra incorporar sus exigencias a las constituciones políticas estatales[40], pasando su ejercicio a las instituciones públicas.

Lamentablemente, los actuales procesos de democratización latinoamericanos se están desarrollando a través de una mayor polarización entre la titularidad y el ejercicio de la soberanía popular. Lo que es más grave, se está confundiendo el sistema democrático con las políticas económicas neoliberales, quedando el sistema normativo y constitucional subordinado a la lógica inmanente de la economía. El propio concepto de estado-nación está en crisis[41]. De esta manera, al ser el gobierno del pueblo puramente nominal pues queda a merced de los patrones que impone el mercado, se está haciendo una mala interpretación de la democracia, incluso hasta el punto de hacer creer que los males sociales (el desempleo, la pobreza, la indigencia, etc.) son consecuencia de ella. Como consecuencia, la realidad se instituye y genera desde otras instancias[42].

Xabier Gorostiaga habla de *una instrumentalización de los procesos de democratización* latinoamericanos con la puesta en práctica de una *democracia neoliberal inducida,*

39. Véase John Markoff, *Olas de democracia*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 39.
40. Antonio E. Pérez Luño, op cit. p. 199.
41. Sobre el impacto de la globalización en el estado-nación, véase Boaventura de Sousa Santos, *La globalización del derecho*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998.
42. Véase mi trabajo, "Límites y ambigüedades del concepto de democracia en América Latina", en *Praxis*, n° 52, Heredia, 1997 pp. 119-140.

entre otras cosas, tanto por las políticas financieras del BM y el FMI como por la ayuda bilateral de los países industrializados. Se hace una promoción de una democracia pervertida por el intervencionismo extranjero y el apoyo de las elites amanuenses. Mediante el mismo, se manipulan los partidos políticos, se financian campañas electorales según el criterio que más interese a las empresas y, en definitiva, se administran los procesos democráticos emergentes. Los resultados son evidentes: aumento de la pobreza, corrupción, polarización política, pérdida de consenso y de un proyecto nacional, etc.[43] El propio autor indica que esta situación no es sólo una peculiaridad de América Latina, sino de todos los países situados en el Hemisferio Sur. No únicamente surgen los problemas por una carencia de tradición democrática, sino más bien por una interesada estrategia de los países del Norte. Resulta así, que dos tercios de la población de Occidente participa de los beneficios de su sistema democrático, gracias a que impide que dos tercios de la humanidad "*no tenga las bases materiales para construir su propia democracia y satisfacer las mínimas necesidades que el anhelo democrático ha creado también en el Sur*" . Gorostiaga, por ello, habla de las diversas máscaras que este tipo de democracia proyectada tiene.

Así, habla de una "*'democracia de baja intensidad', que requiere una mano autoritaria e ingerente para la transición; la 'democracia restringida', que exige limitar las demandas no sólo económicas, sino también participativas para no caer en la anarquía; la 'democracia de fachada' que*

---

43. Ver Xabier Gorostiaga, "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales " , en VV.AA. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, pp. 131-134.

ofrece la legalidad de los derechos democráticos y la incapacidad de realizarlos; la 'democracia tutelada', que requiere un poder externo que proteja y administre la constitución de la misma". Los diversos rostros van cayendo como consecuencia de la evidencia de la miseria y la pobreza, junto a la lejanía y ajenidad que el pueblo tiene con respecto a los procesos que instituyen la realidad sobre la que vive. Y si se sigue por este camino, el peligro es doble. Uno inherente a las acciones emprendidas en virtud de esta denominada *democracia apática*. El otro, las respuestas de recelo de quienes sufren sus consecuencias, que pueden llegar a odiar a la democracia, en términos absolutos, sin excepciones.

Se edifica por tanto una fachada democrática con la que la sociedad sólo se limita a votar y no participa del grado suficiente para detentar el poder y controlar su propio destino como sujeto activo. El interés objetivo previamente determinado por el mercado, establece el ritmo del espacio público e institucional. En este cascarón vacío, la apariencia y el maquillaje de democracia sí pasa a ser de alta intensidad en varios sentidos: en primer lugar, porque permite el incremento de medidas económicas que, aunque vayan en contra de la población, están apoyadas por gobiernos elegidos democráticamente y, por tanto, facultados para tomar cualquier decisión, sobre todo la que no nace ni es demandada por la misma sociedad.

De esta manera, se legitiman reformas políticas e institucionales que el propio ejecutivo decide y aplica para hacerse más fuerte y tener así mayor capacidad de decisión, pasando por encima de los otros dos poderes o intentando controlar al judicial. Incluso mediante la privatización de las esferas públicas y los servicios sociales, se vulneran derechos legítima-

mente conquistados y las ETN se instituyen como el real actor que dicta tanto lo que hay como lo que se debe hacer. Como la democracia sólo se reduce al aspecto formal y al ámbito político estrictamente representativo, el mundo de la economía se puede mover con la misma lógica que el más malvado de los sistemas fascistas y totalitarios, sobre todo, por los efectos no intencionales que el sistema produce. Además, sólo con democracias de fachadas se obtienen créditos con los que aumentar la deuda externa y potenciar la desigualdad social. El poder sigue estando dirigido desde fuera.

Bajo la égida de la globalización, el paradigma neoliberal triunfa a costa de extender sobre sus críticos una epidemia de crisis y de imposibilidad de alternativas. Se dice que hay crisis de paradigmas pero resulta que es debido a que el neoliberalismo es el único paradigma posible. Paradójicamente, la democracia y también los derechos humanos pasan a ser los principales baluartes con los que justificar políticas que, pese a implicar continuas cargas y violaciones sobre la dignidad de la mayoría de la población, tienen licencia para sacrificar vidas a favor de un desarrollo que sólo interesa a quienes conciben y aplican esas mismas políticas. Efectivamente, los derechos humanos se proclaman a costa de ser vulnerados. Y con la democracia, que supuestamente sirve para que los poderes sean desempeñados y controlados por los ciudadanos, se están introduciendo medidas económicas que los ignoran descaradamente, llegando incluso a negarles su estatuto de ciudadano. El sistema económico capitalista extiende su manto de muerte, suavizado por el oxígeno que el sistema político de democracia representativa y el horizonte de esperanza de los derechos humanos provocan, aunque esta suavidad sólo suceda con nombrarlos.

Es por esto, que cada vez resulte más necesario recuperar tanto una democracia no vacía, con contenidos, como unos derechos humanos que no sean renunciables, desvinculados ambos de un sistema que lo único que le preocupa es mantener un orden elitista que controla e impone unas relaciones de acceso, producción y distribución de bienes materiales y sociales cimentadas sobre criterios de competitividad, eficiencia y riqueza.

En el seno del propio DA hay conciencia de la necesidad de luchar por espacios de participación democrática, no sólo en la esfera política sino también socioeconómica. Hay que evitar que el sistema predominante siga funcionando al margen de las decisiones populares[44].

Antonio Carlos Wolkmer para articular un nuevo paradigma societario de producción normativa, apuesta por la acción y el protagonismo de los nuevos sujetos colectivos que en el seno de la misma sociedad latinoamericana, junto a la existencia de grupos humanos que desde su propia cultura y tradición se han movido con normas y hábitos distintos a los que el mundo moderno ha implantado -por ejemplo, los pueblos indígenas-, están surgiendo como respuesta a las situaciones intolerables de marginación y exclusión en la que se encuentran. Son los actores de los procesos de liberación. Parecen ser el germen de una nueva forma de entender la vida política, social e incluso jurídica[45].

44. Véase Lédio R. De Andrade, op. cit., pp. 330 y 331.

45. Los colectivos de los sin tierra, de los sin techo, feministas, ecologistas, de homosexuales, rondas campesinas, comunidades de base, asociaciones de vecinos... tienen demandas heterogéneas y van más allá de los problemas tradicionales y propios de clase. Aquellos cuyo denominador común es la situación de pobreza y/o indigencia suelen tener su origen y ubicarse en las zonas suburbanas y en los cinturones exteriores de las grandes ciudades. Son las favelas de Sao Paulo y Río de Janeiro, las callampas de Santiago de Chile, los barrios proletarios de México D.F., las villas miseria de Buenos Aires y Lima, etc.

A estos nuevos sujetos históricos los define como "*identidades colectivas conscientes, más o menos autónomas, compuestas por diversos estratos sociales, con capacidad de auto-organización y auto-determinación, interligadas por formas de vida con intereses y valores comunes, compartiendo conflictos y luchas cotidianas que expresan privaciones y necesidades de derechos, legitimándose como fuerza transformadora de poder e instituidora de una sociedad democrática, descentralizadora, participativa e igualitaria*"[46]. Y reflejan la dinámica de luchas por la distribución de los medios de consumo colectivos y por condiciones de vida mínimamente dignas[47].

Por esta razón, reconoce en la esfera interactiva de la acción de estos colectivos la existencia de procedimientos plurales, descentralizados y no formales con un mínimo de institucionalización que, de manera localizada y concreta, expresan el ejercicio de un poder social y normativo que coexiste junto con las instituciones estatales y las mediaciones de representación política tradicionales. No son sujetos destituidos por delegación cuya titularidad de soberanía es exclusivamente nominal, sino principalmente sujetos individuales y colectivos con poder de acción y decisión, capaces de ejercer en su margen de actuación el control democrático sobre el estado y sobre cualquier otra forma de poder instituido. De ahí la necesidad de abrir más espacios de representación y participación popular[48].

---

46. Ver Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova cultura no Direito*, p. 214. La traducción es nuestra.
47. Ídem, p. 224.
48. Ídem, p. 227.
Wolkmer establece cinco campos de efectivación del pluralismo jurídico: dos de carácter material y que son a) los nuevos sujetos colectivos (pp. 210 y ss.) y b) el criterio de las necesidades fundamentales (pp. 216 y ss.); y tres de carácter formal:

Desde una perspectiva europea, la democracia casi siempre ha estado íntimamente ligada a un estado encargado de garantizarla, obedecerla y hacerla respetar. Ahora, debido a la existencia de un considerable número de seres humanos que están excluidos del espacio dentro del cual el estado proporciona una serie de prestaciones y servicios sociales a sus ciudadanos, algunos no han tenido más remedio que autoorganizarse, creando sus propias normas y sus propias mediaciones. Y parece que el componente democrático es uno de sus elementos no sólo esencial, sino también, necesario.

Por supuesto que no se trata de darles a estos colectivos toda la razón en sus demandas ni de considerar que no están sujetos a mecanismos de manipulación y control social. En realidad, lo que se pretende es evitar, por un lado, que se cierren posibles focos y procesos de apertura y consolidación de espacios de lucha en favor de la dignidad humana y, por otro, crear marcos en los que sea posible la apropiación y la reapropiación institucional por parte de todos de las capacidades humanas que día a día se van generando. Esto se consigue no decidiendo unos por otros, de manera paternalista o bienintencionada, sino permitiendo que cada uno exprese sus criterios, no impidiendo a nadie poder intervenir en esos procesos de lucha. El poder popular y la necesidad de su re apropiación normativa son fundamentales, así como el rescate de la dimensión participativa social, política y económica que implican los procesos de *liberación*. La democracia, el mercado, el estado y cualquier otro tipo de

a) la necesidad de reordenar el espacio público mediante políticas democrático-comunitarias, descentralizadas y participativas (pp. 222 y 55.); b) el desarrollo de una ética de la alteridad realizado principalmente por la TdL y la FdL (pp. 238 y ss.) y; c) la construcción de procesos para ejercitar una racionalidad emancipadora (p. 252).

mediación, deben ser controlados y estar supeditados a las condiciones de vida ya la posibilidad de su disfrute por parte de todos los seres humanos[49].

Consideramos, como ya anticipamos, que la *liberación* alude a aquella parte del poder constituyente, entendido como acción colectiva y de masas, que está conformado por las víctimas de un sistema que reaccionan frente a él. Son aquella parte de la multitud que se encuentran en situación de marginación y que apuesta por su reconocimiento como sujetos que crean, desarrollan y disfrutan derechos. Que sean dueñas de su destino y de manera solidaria.

De esta manera, una constitución y el propio derecho positivo pueden canalizar esta liberación pero con el requisito de que no coarten su impulso y su empuje hasta el punto de anularlo. Las actuales normas fundamentales son expresión del poder instituido que se establece a través de las ETN, la tecnocracia poliárquica y, sobre todo, el mercado. Esto es lo que hay que subvertir. No sólo el poder constituyente es expresión de un momento originario y delegativo. Por muy instituido que esté, deben crearse el máximo número de mecanismos que permitan su manifestación constante, en cuanto reflejan la expresión de todos los sujetos.

5. EL TRABAJO VIVO Y EL LENGUAJE TECNOLÓGICO

Con los límites materiales que tenemos para satisfacer todas las necesidades humanas en función de las dimensio-

49. De la misma manera que no toda expresión normativa del estado es positiva, igual ocurre con muchas de las manifestaciones de pluralismo jurídico. Ver Boaventura de Sousa Santos, op. cit., p. 24. El criterio de riqueza humana puede ser un parámetro de enjuiciamiento a favor de focos de pluralidad normativa que expresan el ejercicio del contenido básico de los derechos humanos.

nes del producto social y los bienes escasos, a través del trabajo y el uso que con él hacemos de los medios tecnológicos, podemos ampliar las posibilidades de satisfacción de las necesidades. Gracias a su actividad creativa de bienes materiales y sociales, no sólo atendemos a los márgenes de necesidades ya establecidos, sino que también creamos otros nuevos. En ese proceso de transformación y remodelación de los objetos que vamos generando, permanentemente se van rearticulando las relaciones de las preferencias o valores que sobre ellos proyectamos. Las capacidades humanas tienen en el trabajo uno de sus instrumentos más importantes de reapropiación. En virtud del criterio de vida humana y los distintos elementos de la *liberación* manifestados el sujeto, el ser humano, reivindica el protagonismo de su acción para generar y consolidar espacios de lucha por su dignidad.

El propio Carlos Marx veía en la creatividad omnicomprensiva del trabajo vivo y al sujeto que lo desarrolla, el punto sobre el cual se fijaba la constitución de la dinámica de la historia, de la potencia creativa del ser social[50]; de ahí la necesaria lucha del proletariado por romper las ataduras que el capital ejercía sobre ellos al supeditar tanto sus actividades como los productos, a los "siempre" beneficiosos designios del mercado. No sólo el productor recuperaba su relación natural con el bien generado, sino que también se apropiaba de la posibilidad de darle un sentido más personal a la acción.

Por otra parte, el mismo imaginario trascendental de reconocimiento mutuo entre sujetos como sujetos establecido

---

50. Ver Antonio Negri, *Poder Constituyente*, pp. 397-398.

sin mediaciones, tampoco puede concebirse sin un trabajo de expresión corporal, de transformación de la naturaleza, directo y libre de dominio con el que se consigue la vida plena, sin lagunas de insatisfacción de necesidades. Incluso el acercamiento de las mediaciones que tratan al sujeto como objeto con la idea de ser humano como ser humano, se puede realizar por medio de esta actividad específica de apropiación natural y social y de creación de objetivaciones. Pues bien, a continuación vamos a profundizar sobre la noción que Enrique Dussel tiene sobre el concepto de trabajo, como uno de los principales instrumentos que posibilitan, no sólo suficientes condiciones de vida, sino también la apropiación continua de todas las capacidades que conforman el criterio de riqueza humana. Se comprobará también el peligro que supone establecer políticas económicas que priorizan la satisfacción de las necesidades básicas, pero desinflando el papel activo de los sujetos.

5.1. *El trabajo vivo como derecho*

En el contexto actual de la globalización, la precarización de las condiciones laborales y el paso atrás dado con relación a los derechos sociales, han sido ejemplos de los procesos de victimización y pérdida de protagonismo de los grupos populares ubicados dentro del sistema económico capitalista. Es más, con el control que las multinacionales ejercen sobre el sistema de producción y sobre las posibilidades de apropiación del trabajo en sus múltiples expresiones, se manifiesta con mayor claridad la crucial importancia que tienen las relaciones de acceso y producción de los bienes materiales y sociales. Frente a ello, para el autor argentino el derecho al trabajo es una necesidad, una exigencia y

una prescripción ética prioritaria que sirve de vehículo y mediación para mantener la vida y desarrollarla en libertad.

Mediante la actividad laboral y el esfuerzo humano creativo no subyugado al capital, los pueblos podrían mantener su idiosincrasia y los individuos mantenerse vivos en solidaridad con sus semejantes, sin relaciones de subordinación, pudiendo compartir comunitariamente el disfrute de sus productos. En tanto derecho, vendría a ser la expresión de una preferencia social generalizada, dotada de un alto grado de contenido axiológico y que se articula sobre una actividad, el trabajo humano, gracias a la cual se obtienen los bienes necesarios que están vinculados con el mantenimiento y el desarrollo de la vida. En concreto considera el esfuerzo humano como un derecho fundamental condicionado[51] y, a la vez, condicionante pues gracias al trabajo es posible el disfrute de otros derechos, como puede ser el más elemental y básico, el derecho a la vida y el que permite la elección entre distintas formas de vida, el derecho a la libertad. Con los bienes producidos con el esfuerzo humano, se consigue la satisfacción de aquellas necesidades que se vinculan con el mantenimiento de la vida humana. No obstante, a pesar de su importancia, resulta que es un derecho ocultado por las políticas tanto de las grandes empresas capitalistas y de los gobiernos de los países privilegiados, como de las elites de los países periféricos y semiperiféricos. El lenguaje tecnológico, paradójicamente referido a aquella realidad del sistema transformada en empiria que con ma-

51. Por derecho fundamental no se entiende en el sentido jurídico como aquellos derechos humanos que son reconocidos por el ordenamiento jurídico interno de un estado. Se refiere mas bien al grado de importancia que posee con relación al principio material de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

yor completud puede operativizar la satisfacción de las necesidades, es uno de los instrumentos utilizados. Veamos de qué forma.

Según Dussel, la relación ética en cuanto relación social es constitutiva fundamental de la relación de producción. Y lo ético y lo moral son las relaciones mismas entre los productores, son la esencia social de las relaciones económicas de producción[52]. Es más, incluso desde el punto de vista filosófico, la economía es la relación práctico-productiva entre los seres humanos, mediada por el producto del vínculo hombre-naturaleza, siendo la práctica cara-a-cara su última instancia[53]. Desde esta perspectiva el filósofo argentino interpreta el pensamiento marxiano, hasta el punto de considerar que aquello que Marx desarrolla y funda en su crítica al sistema capitalista como proceso integral de explotación y pauperización del ser humano, es una *ética de liberación* del trabajador asalariado, descubriendo el carácter alienante que la moral burguesa despliega. El de *Tréveris* es el ético más significativo en la crítica a la misma. El material del que se sirve, a parte de la *Lógica* hegeliana en cuanto al método, en el cual el mundo está lleno de esencias, fenómenos y apariencias, contiene un componente utópico o trascendental desde el que poder estructurar el proceso alienador del sistema económico. El análisis ontológico del capital sólo es posible desde una posición crítica, metafísica, situada más allá de la totalidad cerrada del sistema económico que lo sustenta, y que aparece *desde un afuera práctico*, desde una esfera exterior con la que poder de-construir

52. *La producción teórica...*, pp. 228.
53. Es una relación concreta, real, histórica e institucional. Véase su *Filosofía de la liberación*, p. 161.

su estructura y "*constituir a la totalidad del capital... como objeto de análisis. La alteridad no reconocida, la exterioridad es la condición de la práctica de la crítica a la totalidad del capital*"[54]. La sociedad futura para Marx debe permitir la plena realización de la individualidad en la responsable comunitarización de toda actividad humana. El desarrollo universal de los individuos asociados sobre la base de la apropiación y control comunitario de los medios de producción conformarían el *reino de la libertad*, de tiempo libre[55]. De esta manera, será el concepto de trabajo vivo el eje central de la alteridad, la instancia concreta del más allá crítico del sistema.

Mediante el trabajo humano el sujeto puede desarrollar su personalidad y sus capacidades libres de dominio. El sujeto del trabajo, el ser humano como tal antes de todo intercambio, antes de ser mediatizado por la institución del mercado como *nada absoluto*, es corporalidad desnuda no objetivada, pero también es *fuente creadora* de todo valor del capital. Por medio de la actividad laboral, Marx influido por Schelling, define mejor la propia subjetividad de los sujetos. Esta "*es una determinación exclusiva de la vida humana -como 'conciencia' y 'libertad', pero al mismo tiempo como auto-productor o creador: sólo la subjetividad humana trabaja*"[56]. La subjetividad corpórea, la persona como

54. *Hacia un Marx desconocido...*, pp. 365-366.
55. *De una asociación de individualidades libres, con poco tiempo de trabajo necesario para producir lo necesario para la vida y la civilización -gracias a la tecnología, gran maquinaria, automatización, máquina total-, y máximo tiempo empleado para las "actividades superiores" , materiales y espirituales, es una sociedad "sin clases", sin pobres. La producción teórica...*, p. 360.
56. *El último Marx...*, p. 372; "*Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre, pobreza absoluta y desnudez radical por las situaciones que el mismo capital produce como condición de reproducción*". Ver *La producción teórica...*, pp. 16-17 y 178.

sujeto pleno de derechos, está por encima de cualquier planteamiento objetivista y materialista. El ser humano prima sobre la materia. Mas a lo largo de la historia, los intercambios humanos a partir y como concreción de sistemas productivos y prácticos, fueron lentamente creciendo, se fueron sistematizando. Poco a poco se iban distinguiendo unos de otros hasta que, finalmente, fue el sistema capitalista el que, tras un complejo proceso de desarrollo, se impuso. Los efectos que sobre el ser humano va a ejercitar serán bastante negativos, como consecuencia de sus efectos no intencionales y de tendencia entrópica. El modelo socioeconómico que ofrece está cimentado sobre las bases de la generación de la riqueza y la reproducción del valor de la misma, haciendo pasar al sujeto que la genera a un segundo plano. Por ello, Marx denuncia la injusticia ética producida en el momento que el trabajo vivo es desheredado de su vínculo con el ser humano que produce lo que necesita. La acumulación de la miseria surge en el preciso instante que el sujeto del trabajo es separado del producto que produce. Y es el capital el que pasa a representar el fundamento que subsume en la totalidad del sistema al trabajo vivo, pobreza desnuda, que queda, entonces, como trabajo objetivado, subordinado a la creación del valor. La obtención del plusvalor es la esencia y el objetivo prioritario del capital, que tiende a reproducirse constantemente mediante la explotación del trabajo ejercido por el ser humano. Al quedar éste subyugado y subordinado al capital, el ser humano le cede su subjetividad, cosificándose simultáneamente[57].

57. El concepto de "alienación" se refiere a la apropiación por otro del fruto del producto realizado por el trabajador. La objetivación pasa a manos ajenas. *El último Marx...*, pp. 380 ss.

En todo este proceso, el sistema elabora un ordenamiento jurídico que, en su esencia, legitima la primacía del capital sobre la persona humana, encubriendo el verdadero derecho que todo individuo posee: aquel que proviene de la instancia que posibilita los proyectos de vida, el *derecho al trabajo*, garantizador de la fuente de toda riqueza, el *trabajo vivo*. Se invisibiliza la explotación que el capital ejerce sobre el trabajador, persona que ha perdido su individualidad, su libertad y la titularidad de lo que produce, desviando la atención hacia otra parte[58].

Nuestro autor despliega un análisis de las diversas técnicas de encubrimiento realizadas para embaucar a las víctimas del sistema, para hacerlas y mantenerlas sufridas, dóciles y obedientes. Básicamente todas se resumen en el rechazo de la alteridad y la diferencia como ámbito de existencia humana y en el ejercicio de dominio sobre él. En la descripción que Enrique Dussel hace sobre el efecto inversor que la totalidad del sistema capitalista desarrolla sobre la realidad, generando la dependencia y la pobreza económica de los países de la periferia, nos viene a indicar, además, algunos de los recursos persuasores y encubridores que sus leguleyos hacen para legitimar sus acciones, a través de determinada hermenéutica de los derechos humanos[59]. Uno de ellos se

58. "*La economía política burguesa... parte de la evidencia ideológica, que en realidad oculta la desigualdad, de la igualdad de los que intercambian. Este ocultamiento ideológico permitirá a unos ser propietarios del capital ya otros vendedores de su trabajo" ; " La 'conformación ideal' del capitalismo es la idealización abstracta de la circulación simple donde los sujetos y mercancías son iguales y equivalentes". La producción teórica...*, p. 113 y 117.

59. Señalar que por medio de los conceptos de trabajo vivo, capital, plusvalor y plustrabajo, Enrique Dussel retoma los diagnósticos dados en su momento por la teoría de la dependencia. La transferencia de plusvalor de los países dependientes a los de capitalismo central, como efecto de la relación social internacional, está cimentada en la realidad del cara-a-cara, persona-persona que pierde su fundamen-

realiza por medio del lenguaje tecnológico, entendido como discurso sobre las necesidades básicas del hombre.

5.2. *El derecho al trabajo en el lenguaje tecnológico*

A través de la tecnología, el desarrollo de las fuerzas productivas adquiere un grado de progreso bastante elevado siendo, correlativamente, mayores las posibilidades de satisfacer las necesidades básicas de toda la humanidad[60]. Resulta que la política tecnológica predominante en el sistema capitalista, tanto en su versión central como dependiente o periférica, ha sido canalizada por el criterio de la obtención del máximo beneficio que, expresado en términos de inversión tecnológica, se manifiesta por medio de la rentabilidad. Es la rentabilidad la norma institucionalizada e incorporada en el funcionamiento del propio mercado capitalista, y no la consecución de la satisfacción de las necesidades humanas[61].

Ahora bien, Dussel distingue entre la lógica de los países capitalistas centrales, y la lógica *de los pueblos* de las naciones dependientes en cuanto conservan un componente no

---

talidad por medio de la fetichización del capital, de la cosa valiosa. Como imaginario trascendental, se pierde. La competencia es el marco teórico de la dependencia. Aparentemente, nada humano parece acontecer en ella, pues el proceso de reproducción del capital se desarrolla espontáneamente. En el fondo, resulta que a nivel de la producción el trabajo vivo de la mayoría de las personas de los países subdesarrollados es subsumido como trabajo no pagado dentro del capital (*Hacia un Marx desconocido*..., pp. 312 ss.). El capital tiende a generar ya poner pluspoblación de reserva de la que obtiene el trabajo objetivado, nunca pagado como justo salario equivalente al tiempo realmente empleado en la producción del producto (*La producción*..., pp. 189-190).

60. *Filosofía de la producción,* p. 230. La tecnología es la condición de posibilidad para el "trabajo emancipado" al permitir el desarrollo libre de las individualidades y facilitar el logro del reino de la libertad -la utopía marxiana de la asociación de hombres libres-. Ver *La producción teórica de Marx*..., pp. 292-294.

61. "*Esta norma es objetiva y obligatoria, y la propia competencia de los capitales la imponen y admite la aplicación de otros criterios solamente dentro de márgenes muy estrechos*". Op. cit., p. 234.

capitalista. La primera está inserta en la totalidad del sistema. La segunda viene trazada por la exterioridad al mismo. La tradición de pobreza proporciona y legitima una mejor alternativa en cuanto supone una reacción crítica frente al capitalismo[62]. El *lenguaje ideológico* sobre la tecnología de la primera lógica, define las necesidades básicas a partir del criterio de *subsistencia*, y desde él, se añaden, escalonadamente, una serie de condiciones materiales mínimas que mejoran y hacen más soportable esta subsistencia[63]. El lenguaje de los pueblos de las naciones dependientes, se estructura, en cambio, a partir del "*derecho al trabajo, que ve al hombre como un ser productivo, creativo y digno*"[64]. Es este derecho el que mediatiza, y el que proporciona los demás derechos, como son el derecho al pan, al techo, a la educación, etc. Para Dussel, la vida digna se consigue por medio del trabajo. La lógica capitalista deslegitima la primacía de la dignidad humana que se obtiene mejor mediante el trabajo, y traslada el problema de la satisfacción de las necesidades básicas a un ámbito de concesiones generosas realizadas por el sistema, descentrando el problema a un marco donde la mera reproducción de la fuerza de trabajo es la protagonista, no su ejercició. De esta forma se aparta del derecho fundamental al trabajo, derecho "*que puede y debe estructurarse orgánicamente en forma de participación y*

62. Más allá del sistema económico vigente, lo no incluido en la totalidad guardando independencia es la economía de la pobreza, de las clases oprimidas, de las naciones dependientes, subdesarrolladas, "incivilizadas" en aquello que no han sido absorbidas por el sistema. *Filosofía de la liberación*, p. 166.
63. El contenido de la subsistencia se colma con el consumo de alimentos para vivir. Las condiciones mínimas adicionales son la salud, la vivienda y la educación. Op. cit., p. 235.
Para Dussel, la ideología es el "*coniunto de expresiones semióticas que encubren la dominación". Filosofía de la liberación*, p. 189.
64. Ídem.

*ejercicio de un poder fundamentado en un derecho real de los pueblos*2[65] y que incluye, como otros derechos básicos, todos aquellos implicados en el derecho fundamental a la vida como son el derecho a la salud, el derecho a la paz, el derecho a la educación, y el derecho a la seguridad[66].

Si tuviéramos que expresar los criterios de justicia dados por el autor argentino, como ya dijimos, sería de la siguiente manera: el hombre posee un derecho fundamental como es el *derecho a la vida*. Tal derecho fundamental está rodeado de otra serie de derechos también considerados fundamentales, en donde el derecho al trabajo sobresale al resto, pues se encarga de proporcionarlos. Los mediatiza. Aunque cada uno de ellos representa un tipo de necesidad básica, lo que el discurso ideológico capitalista trata de hacer es encubrir su rango de *derechos humanos fundamentales*, reduciéndolos a ser meras necesidades humanas básicas subordinadas al funcionamiento de la economía capitalista[67]. Aquí nuestro autor se enfrenta a la tesis desarrollista del Nuevo Orden Económico Internacional que se basa en la jerarquización que sitúa en primer lugar a las necesidades básicas, y después, a los derechos y las libertades. La diferencia con respecto a Dussel y el mismo Hinkelammert reside en que este orden de prelación a favor de las necesidades se realiza anulando la capacidad activa de los sujetos. El concepto de desarrollo se separa del disfrute y el ejercicio de los derechos, como si fuera una instancia anterior y previa. No es lo

65. ídem.

66. Op. cit., pp. 235-236.

67. El mismo Dussel, contrario a ella, señala que "*más que necesidades humanas básicas se trata, en esta óptica, de derechos humanos fundamentales cuyo incumplimiento va mucho más allá de un lamentable accidente de mal funcionamiento de la economía*". Op. cit., p. 236.

mismo una mediación cuya lógica de funcionamiento es promocionar condiciones de vida para que los sujetos, además, actúen, que otra cuyo propósito es fomentar el paternalismo, la pasividad y el asistencialismo. Esta estructura constituye una fuente de manipulación económica y de promoción de dictaduras porque ordena y define por otros, sin ninguna legitimidad, cuáles son las necesidades básicas. No hay una administración democrática ni participativa.

Frente a ello, se debe evitar cualquier visión deformadora, y se deben ofrecer criterios y prioridades que partan de un correcto escalonamiento, junto a los objetos con las que se satisfacen, de las necesidades básicas entendidas, sin duda alguna, como derechos fundamentales. Teniendo todos como referente a la *vida humana digna y libre*, el derecho al trabajo es el primero. El pan, la salud, la educación, etc. vienen después. No se trata de proporcionar pan y techo sin trabajo[68].

Mediante el derecho al trabajo el ser humano consigue la forma más íntegra de autorrealizarse. Es un derecho que poseen los pueblos de todo país dependiente debido a que la exterioridad al sistema está más presente en ellos que en los países de capitalismo central, y en los centros de decisión de los países periféricos[69]. Pero resulta que este derecho queda oculto, de forma ideológica, refrendándose jurídicamente, mediante un discurso que señala la posibilidad de todo ciudadano, de obtener, mediante servicios sociales, aquello que el sistema de trabajo no puede ofrecerle. En principio esto

68. Ídem.
69. "*El lenguaie de los pueblos de las naciones dependientes se estructura a partir del derecho al trabajo, que ve al hombre como un ser productivo, creativo y digno*" . *Filosofía de la producción*, ídem.

no es negativo, pero cuando se absolutiza la dimensión secundaria del esfuerzo humano, se convence a todo individuo que el derecho al trabajo no es un derecho esencial, que el trabajo no es la dimensión más humanizante del hombre. ¿De qué forma? Debido a que ni las condiciones económicas, ni el mercado de trabajo, ni la situación internacional puede garantizarlo, se traslada su valor esencial a la necesidad básica de subsistencia, acentuando aquellas otras necesidades "secundarias" nacidas del mismo ejercicio del trabajo humano, pero satisfechas ahora, no por el mismo ser humano, sino por órganos mediadores subordinados a las pautas que el capital instaura por medio del mercado. Mediante la sustitución del derecho al trabajo por las prestaciones que el estado y las empresas pueden realizar, se convence a los más des favorecidos de que no tienen posibilidad alguna de autorrealizarse. Sus posibilidades humanas quedan subordinadas al son que marca el sistema[70]. Se jerarquiza el criterio de satisfacción de las necesidades absolutizando, principalmente, la institución del mercado.

En la actualidad los criterios por los que la tecnología se rige no son compatibles con los marcados por aquellos otros en los que priman la satisfacción de las necesidades básicas de la población mundial: trabajo, pan y techo[71]. Dussel propone la tarea de "*transformar el conjunto tecnológico de modo tal que cada hombre pueda a través de su trabajo asegurarse una vida digna compatible con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas existentes en su propio*

70. Se legaliza la injusticia bajando de nivel ético a la necesidad humana básica de trabajar, y a todas aquellas mediatizadas por el trabajo: salud, alimento, etc. A todas estas necesidades básicas se las pasa del rango de derechos humanos fundamentales al rango de meras necesidades humanas.
71. Op. cit., p. 237.

contexto"[72]. Es necesario sustituir el criterio de la rentabilidad por el criterio de la satisfacción de las necesidades humanas básicas. La transformación de la estructura económica vigente es por ello necesaria y urgente. Siguiendo la propia lógica de su discurso es consecuente: hay que salir del sistema para que la exterioridad se realice.

Jurídicamente, el derecho del sistema capitalista camufla la esencialidad del trabajo humano. Pese a ser el encargado principal de producir los bienes que posibilitan la satisfacción del resto de necesidades humanas básicas, en realidad, a la necesidad que se protege programáticamente, no de forma totalmente obligatoria, es a la necesidad de subsistencia. Las condiciones económicas no permiten que el derecho al trabajo, el derecho al alimento y el derecho a la vivienda sean reconocidos de forma vinculante, aunque el desarrollo tecnológico posea la capacidad suficiente para proporcionar tales derechos en cuanto representantes de aquellas necesidades más íntimamente ligadas con el mantenimiento de la vida de los colectivos más pobres. Capacidad que también tiene para poder ejercer la libertad según sus costumbres[73].

En definitiva, queremos reiterar la importancia que el trabajo humano posee para todo ser humano, y sobre todo para la mayoría oprimida y pobre. Como indica Joaquín Herrera, el trabajo es una *actividad humana específica* de apropiación natural y social y de creación de objetivaciones cada vez más complejas. Además, produce objetos que satis-

---

72. ídem.

73. Decir que nuestro autor no está en contra de las prestaciones sociales ejercitadas por el Estado, sino contra la ideología subyacente en esas prestaciones: el individuo no tiene un derecho humano fundamental al trabajo, sino una necesidad de subsistencia, que no necesariamente se obtiene mediante el trabajo. Dussel es partidario de una mayor intervención del Estado como actor asignador y distribuidor de recursos. ídem, pp. 237-238.

facen necesidades y proporciona las bases para la creación de nuevas necesidades. Sobre él mismo sí se proyectan una serie de preferencias que le otorgan cierto grado de importancia, porque permite la apropiación social de las capacidades humanas. y cada contexto cultural reclamará una serie de capacidades concretas[74]. En el lenguaje dusseliano creemos ver un criterio de justicia en el que el *derecho al trabajo* desempeña un papel insustituible, humanizador. Si se niega como tal, se impide a muchos colectivos pobres desplegar su ser distinto, libre e incondicionado. Es más, se les prohibe poder desarrollar aquellas objetivaciones y aquellos valores generados a lo largo de la historia cultural propia de cada sociedad, nación o pueblo. Y en cuanto inmersos en la pobreza, sería una manera de excluirlos de la comunidad real de comunicación hegemónica, obligándoles a aceptar las pautas establecidas por el sistema sin que este haga nada por adaptar algo de ellos. El trabajo humano es el primer elemento que conforma la capacidad del ser humano para autorrealizarse individual y comunitariamente, no un remanente subordinado a unas necesidades primarias. Y toda política económica, apoyada por los mismos ordenamientos jurídicos, debe estar dirigida a su reconocimiento absoluto.

---

74. *Los derechos humanos...,* pp. 55-56.

BIBLIOGRAFÍA

A. Filosofía de la Liberación[1]

ACOSTA, Yamandú, "La cuestión del sujeto y su vigencia Latinoamericana", *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano*, EDIUNC, Mendoza, 1991, pp. 317-326.
ARDILES CÓRDOBA, Osvaldo, *Vigilia y utopía*, Instituto de Estudios Sociales, Universidad de Guadalajara, Guadala-Jara, 1980.
-*El exilio de la razón*, Ediciones Sils-María, Córdoba, Argentina, 1988.
-*Descripción fenomenológica*, Ediciones Sils-María, Córdoba, Argentina, 1988.
BEUCHOT, Mauricio, "Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina", *Dianoia*, nº 33, 1987, pp.301-303.

1. Incluir además todos los artículos que aparecen de los números de las siguientes revistas: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, tomo III, Universidad Pontificia de Salamanca, 1976; *Libertaçao. Liberación*, AFYL, n° 1, 1989; *Libertação. Liberación*, AFYL, n° 2, 1991; *Nuestra América*, n° 11, mayo-agosto, 1984; *Nuevo Mundo*, t. 3, n° 1, enero-junio, 1973; *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, n° 5, enero-abril, 1986; *Prometeo*, n° 6, mayo-agosto, 1986; *Prometeo*, Universidad de Guadalajara, n° 7, septiembre-diciembre, 1986; *Stromata*, n° 1, 1971; *Stromata*, n° 112, enero-junio, 1972; *Stromata*, n° 4, octubre-diciembre, 1972; *Stromata,* n° 4, octubre-diciembre, 1973; *Stromata*, n° 112, enero-junio, 1974.

BIAGINI, Hugo, *Filosofía Americana e Identidad. El conflictivo caso argentino*, Eudeba, Buenos Aires, 1989.
-“La filosofía latinoamericana: su génesis y reconstrucción”, *Historia ideológica y poder social*, vol. 2, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, pp. 137-179.
CASALLA, Mario, *Crisis de Europa y reconstrucción del Hombre*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1977.
CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E., México, 1983.
-*Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, 1986, (Colecc. Ensayos latinoamericanos, 1).
-"Teología y filosofía latinoamericanistas. ¿Pensamiento para la liberación?”, *Cuadernos Latinoamericanos*, n° 1, enero-febrero, 1987, pp. 58-73.
-“Actual situation and perspectives of Latin American Philosophy for Liberation”, *The Philosophical Forum,* vol. XX, n° 1/2, 1988-1989, pp. 43-61.
-*Presagio y tópica del Descubrimiento*, CCYDEL-/UNAM, 1992.
CROCKER, David A., "Cerutti's metaphilosophy of Latin American Philosophies of Liberation”, mecanografiado, 1989.
DAVIS, Harold Eugene, "La historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica. Anuario*, n° 2, 1969, pp. 9-37.
-“Problemas en la historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica. Anuario*, n° 5, 1972, pp. 43-54.
-*Latin American: a historical introduction*, The Free Press, Nueva York, 1974.

DEMENCHONOK, Eduardo, "La filosofía de la liberación latinoamericana" , *Ciencias Sociales. Revista de la Academia de las Ciencias de la URSS*, n° 1, 1988.
-*Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*, El Búho, Bogotá, 1990.
-"Pragmática del lenguaje y racionalidad comunicativa" , *Stromata*, n° 1/2, enero-junio, 1990.
DUSSEL, Enrique, *Caminos de liberación latinoamericana,* tomo I, Latinoamérica, Buenos Aires, 1972.
-*América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.
-*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
-*Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
-*Caminos de liberación latinoamericana*, t. 11, Latinoamérica, Buenos Aires, 1974.
-*Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974.
-*Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, (coaut. Enrique Guillot), Edit. Bonum, Buenos Aires, 1975.
-*Filosofía ética latinoamericana*, t. III, Edicol, México, 1977.
-*Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977.
-*Filosofía ética latinoamericana*, tomo IV, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1979.

-*Filosofía ética latinoamericana*, tomo V, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980.
-*Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación,* Nueva América, Bogotá, 1983.
-*Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984.
-*La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.
-*Caminhos de libertaçao latino-americana,* t. III, Paulinas, Sao Paulo, 1985.
-*Caminhos de libertatçao latino-americana*, t. IV, Paulinas, Sao Paulo, 1985.
-*Hacia un Marx desconocido*. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI, México, 1988.
-*El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*, Siglo XXI, México, 1990.
-*Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación,* (coautor con Karl-Otto, Apel y Raúl Fornet Betancourt), Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1992.
-1492: *El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad,* Antropos, Bogotá, 1992.
-*Ricoeur, Taylor, Apel, Rorty and the Philosophy of Liberation,* Humanities Press, Nueva York. 1994.
-*Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión,* Trotta, Madrid, 1998.
ELLACURÍA, Ignacio, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares" , ECA, (El Salvador}, n° 502, 1990, pp. 590-596.
-"El mal común y los derechos humanos", apuntes de clase, mecanografiado.

-"Hacia una conceptualización de los derechos humanos", apuntes de clase, mecanografiado.
-*Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.
FERNANDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en Nuestra América*, Diógenes, México, 2° ed., 1974.
FORNET BETANCOURT; Raúl, *Problemas actuales de la filosofía en Hispano América*, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, Buenos Aires, 1985.
GÓMEZ MÜLLER, Alfredo, "L'idea di una filosofia della liberazione in America Latina", *Segni e Comprensione*, n° 15, gennaio-aprile, 1992, pp. 11-19.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, "La evolución de las ideas de Leopoldo Zea como antecedente y pilar de la filosofía latinoamericana de la liberación", *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, n° 13, enero-abril, 1987, pp. 131-149.
-*Lo universal y lo específico en la cultura,* (coautor con Nikolai Pereliguin}, Universidad INCCA, Bogotá, 1988.
-"Los puntos de partida de la filosofía de la liberación y la ética del discurso", mecanografiado, 1993.
GUILLOT, Daniel E., "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana" , *Revista de Filosofía Latinoamericana, Liberación y Cultura*, t. I, n° 1, enero-junio, 1975, pp. 81-89.
HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984.
-*Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995.
-*El mapa del emperador*, DEI, *San José*, 1996.
-*El grito del sujeto*, DEI, *San José*, 1998.

KOURIM, Zdenek, "Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea" , *Latinoamérica. Dianoia*, n° 7, 1974, pp. 77-100.
KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del hombre latinoamericano,* Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.
-*Esbozo de una antropología filosófica americana*, Ediciones Castañeda, Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 1978.
-*América profunda*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 3a. ed., 1986.
LlZCANO, Francisco, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986.
LÓPEZ DÍAZ, Julio, *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea*, Costa Amic Editores, México, 1989.
LÓPEZ VELASCO, Sirio, *Reflexôes sobre a filosofia da libertaçâo*, Campo Grande, Brasil, 1991.
MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM-/CCYDEL, 1991.
MARIATEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Casa de las Américas, Cuba, 30ª edición, 1975.
MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Metafísica desde Latinoamérica,* Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1984.
MARTÍ, Oscar, "La filosofía latinoamericana: posibilidades y preferencias", *Latinoamérica. Anuario*, n° 15, 1982, pp.39-49.
MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *Hacia un nuevo humanismo,* Ministerio de Educación. Dirección General, Caracas, 1970.

MEDIN, Tzvi, *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*, CCYDEL/UNAM, México, 1983.
MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, F.C.E., México, 1974.
-"La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico", *Latinoamérica. Anuario*, n° 7,1974, p. 9-37.
-"La filosofía de lo americano: treinta años después", *Latinoamérica. Anuario*, n° 10,1977, pp. 11-23.
-"La integración de la cultura latinoamericana", en *América Latina, conciencia y nación*, Equinoccio, Caracas, 1977, pp. 165-170. ,
-"Estudios latinoamericanos. Dependencia y liberación", *Latinoamérica. Anuario*, n° 12, 1979, pp. 371-382.
-*Proyecto y realización del filosofar latinoamericano,* F.C.E., México, 1981.
-"El problema de la identidad cultural latinoamericana", *Ponencias al IIIer. Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, 1985, pp. 115-130.
RODRIGUEZ DE MAGUIS, María Elena,"La ideología de la historia latinoamericana", *Latinoamérica. Anuario*, n° 2, 1969, pp. 105-117.
RODRIGUEZ OZAN, María Elena,"El proyecto asuntivo en la obra de Leopoldo Zea", *Latinoamérica. Anuario*, n° 14, 1981, pp. 161-168.
ROIG, Arturo Andrés,"El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico", *Latinoamérica. Anuario*, n° 7, 1974, pp. 39-75.
-"El valor actual de la llamada 'Emancipación Mental'", *Latinoamérica. Anuario*, n° 12,1979, pp. 351-362.

-*Filosofía, universidad y filósofos en América latina,* CCYDEL, UNAM, México, 1981.
-*Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano*, FCE., México, 1981.
-"Tres décadas de la 'Historia de las Ideas' en Argentina: recuentó y balance" , *Revista de Historia de América,* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, n° 109, enero-junio, 1990, pp. 145-160.
-"Mis tomas de posiciones en filosofía" , *Concordia*, n° 23, 1993, pp. 76-91.
SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968, {Colecc. Mínima, n° 22).
-*Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Casa de la Cultura de Perú, Lima. 1969.
-*Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*, Center of latin American Studies, University of Kansas, Lawrence, 1969.
SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976.
-"Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico", *Stromata*, n° 3/4, julio-diciembre, 1986, pp. 367-390.
-"Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", *Stromata*, n° 3/4, julio-diciembre, 1987, pp. 393-397.
-"La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", *Stromata*, n° 1/2, enero-junio, 1990, pp. 75-81.
-*Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana,* Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

SCHELKSHORN, Hans, *Ethik der Berfreiung*, Herder, Wien, 1992.
SCHUTTE, Ofelia, “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano”, *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, n° 8, enero-abril, 1987, pp. 19-42.
-*Cultural ldentity and Social Liberation in Latin American Thought*, State University of New York Press, Albany, 1993.
SEIBOLD, J., "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", *Stromata*, n° 112, enero-junio, 1991.
SERRANO CALDERA, Alejandro, *Filosofia e crise. De la filosofia latino-americana*, Vozes, Petrópolis, 1984.
SEBRELI, Juan José, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992.
VARGAS LOZANO, Gabriel, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, UAM y Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 1990.
VILLEGAS, Abelardo, *Filosofía de lo mexicano*, F.C.E., México, 1960.
-"La segunda conquista y la pseudoburguesía latinoamericana", *Latinoamérica. Anuario*, n° 5, 1972, pp. 55-72.
-*Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires, 2a ed. 1974.

-*Quinientos años de historia, sentido y proyección*, FCE., México, 1991, (Colección Tierra Firme).
-*Regreso de las carabelas*, CCYDEUVNAM, México, 1993. (Colección 500 años después).
ZIMMERMANN, Roque, *América Latina, o nao ser: uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel* (1962-1976), Vozes, Petrópolis, 1987.

VV.AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Edit. Bonum, Enfoques latinoamericanos n° 2, Buenos Aires, 1973.
-*Cultura popular y filosofía de la liberación,* Edit. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.
-*La filosofía actual en América Latina*, Editorial Grijalbo, México, 1976.
-*La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos*, F.C.E., 1982.
-*Sabiduría popular. símbolo y filosofía*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1984.
-*El hombre latinoamericano y su mundo*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1986.
-*Leopoldo Zea. Filosofía de la historia latinoamericana como Compromiso*, monográfico de *Anthropos*, n° 89, octubre, 1988.
-*Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas,* (Comp. Horacio Cerutti y Manuel Rodríguez Lapuente) Universidad de Guadalajara, 1989.
-*Monográfico de la revista Islas*, n° 99, mayo-agosto, 1991.
-*América Latina: Identidad y diferencia*, (Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, 1990), Universidad Autónoma de Ciudad]uárez, 1992.
-*Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone, Lecce, 1992.
-*América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. I, UNAM, México, 1992.
-*América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. II, UNAM, México, 1992.

-*América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. III UAEM, Toluca, 1993.
-*Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada C*., (libro homenaje por sus 70 años), Universidad de Lima, Lima, 1992.
-*José Caos. Una filosofía de la filosofía*, monográfico de *Anthropos*, n° 130/131, marzo-abril, 1992.
-*Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina,* monográfico de *Anthropos*, n° 180, setiembre-octubre, 1998.

B) Derecho Alternativo y Teoría Crítica[2]

ACOSTA, Gladis, BURGOS, Germán y FLOREZ, Margarita, "Los servicios legales y la campaña de fin de siglo: preguntas y propuestas", *El Otro Derecho*, ILSA, n° 15, 1994.
AGUIAR, Roberto A. R. de, *Direito, Poder e Opressão*, Alfa-Omega, Sao Paulo, 1980.
ARRUDA, JR., Edmundo Lima de, *Ensino jurídico e sociedade. Formaçao, Trabalho e Açao Social*, Editora Académica, sao Paulo, 1989.
-*Introduçao á sociologia jurídica alternativa*, Editora Académica, Sao Paulo, 1993.
AZEVEDO, Claudio Faraco, "Do método jurídico: reflexioes em torno de François Gény", *Ajuris*, n° 51, marzo, 1991.
BOTERO URIBE, Darío, *El derecho a la utopía*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1994.

2. Además de los trabajos que aquí incluimos, hay que añadir los cuatro números de la Revista de *Direito Alternativo* que han salido desde 1992 hasta la fecha; y todos los números de la revista *Crítica Jurídica* que dirige Oscar Correas.

CARCOVA, Carlos María, *Teorías jurídicas alternativas. Escritos sobre derecho y política*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
CAPELLA, Juan Ramón, *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado,* Fontanella, Barcelona, 1976.
CARVALHO, Amilton Bueno de, *Magistratura e direito alternativo*, Editora Académica, São Paulo, 1992.
-*Direito alternativo na jurisprudência*, Editora Académica, sao Paulo, 1993.
-*Teoria e prática do Direito Alternativo*, Sintese, Porto Alegre, 1998.
CLEVE, Clémerson Merlin, O *Direito e os Direitos*, Académica, sao Paulo, 1988.
COELHO, Luiz F., *Teoria crítica do direito*, HDV, Curitiba, 1986.
COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda, *A lide e o Conteúdo do processo penal*, Juruá Editora, Curitiba, 1989.
-"Extermínio e sacrificio de crianças", Conferencia presentada en el *Congreso Brasileño sobre Malestar en la Infancia*, Porto Alegre, 1992, mecanografiado.
CORREAS, Oscar, *Ideología jurídica*, Universidad Autónoma de Puebla, 1983.
-Introducción a la crítica del derecho moderno, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
-"Acerca de crítica jurídica", *El Otro Derecho*, n° 5, marzo, 1990, pp. 35-51.
-*Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, UNAM, México, 1993.
-"La teoría general del derecho y el derecho alternativo", *El Otro Derecho*, n° 15, 1994.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Hacia una organización jurídica del Estado, solidaria y liberadora*, Editorial JUS, México, 1977.
-*El Derecho como arma de liberación en América Latina*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1984.
-*El Derecho que nace del pueblo,* Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes, 1986.
-*Conflictos y uso del derecho*, Editorial JUS, México, 1988.
-*Apuntes para una introducción filosófica del derecho,* Editorial JUS, México, 1992, (10 ed. 1983).
-*El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991.
-*Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, Escuela Libre del Derecho, Editorial Porrúa, México,1992.
-*Sociología jurídica y uso alternativo del derecho,* Instituto Cultural de Aguascalientes, 1997.
FARIA, José Eduardo, *Sociología jurídica: crisis do direito e práxis política*, Forense, Río de Janeiro, 1984.
-*Retórica política e ideologia democrática*, Graal, Río de Janeiro, 1984.
-*Justiça e conflito. Os juízes em face dos novos movimentos sociais*, Revista dos Tribunais, São Paulo, 1992.
FERRAZ, Tércio Sampaio, *Conceito de sistema no direito,* Revista dos Tribunais, São Paulo, 1976.
-*Função social da dogmática jurídica*, Revista dos Tribunais, 1980.
-*Introdução ao estudo do direito*, Atlas, Sao Paulo, 1988.
GENRO, Tarso, *Intridução crítica ao direito*, Sérgio Fabris, Porto Alegre, 1988.

GÓMEZ RIVERA, María Magdalena, "las cuentas pendientes de la diversidad jurídica: el caso de los expulsados indígenas, por supuestos motivos religiosos (Chiapas, México)", *El Otro Derecho*, n° 15,1994.

HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*, Tecnos, Madrid, 1989.

LUDWIG, Celso Luiz, *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertaçao: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*, Disertación de Maestría, Curso de Posgrado en Derecho, U.F.Pr., 1993.

LYRA FILHO, Roberto, *Para um direito sem dogmas*, Sergio Fabris, Porto Alegre, 1980.

-*O que é direito*, Brasiliense, sao Paulo, 1982.

-*Para uma crítica de eficácia do direito*, Sérgio Fabris, Porto Alegre, 1984.

MACHADO, Antonio Alberto y GOULART, Marcelo Pedroso, *Ministerio Público e direito alternativo*, Editora Académica, São Paulo, 1992.

MUÑOZ GÓMEZ, J. A., "Reflexiones sobre el uso alternativo del Derecho", *El Otro Derecho*, n° 1, agosto, 1988.

NOVOA MONREAL, Eduardo, *El derecho como obstáculo al cambio social*, Editorial Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires, 1975.

-*Elementos para una crítica y desmitificación del derecho*, Ediar, Buenos Aires, 1985.

RODRIGUES, Horacio Wanderlei, *Ensino jurídico e direito alternativo*, Editora Académica, São Paulo, 1993.

ROSA DE ANDRADE, Lédio, *Introdução al estudo do direito,* Atlas, São Paulo, 1988.

-*Juiz alternativo e poder judiciário*, Editora Académica, São Paulo, 1992.

-*Introdução ao Direito Alternativo Brasileiro*, Livraria do Advogado Editora, Porto Alegre, 1996.
-*O que é Direito Alternativo?*, Obra Jurídica Editora, Florianópolis, 1998.
SANCHEZ RUBIO, David y HERRERA FLORES, Joaquín,"Aproximación al derecho alternativo en Iberoamérica", *Jueces para la democracia. Información y debate*, n° 20,3/1993, pp. 87-93.
-"Filosofía de la liberación y derecho alternativo. Aplicaciones concretas para una apertura de diálogo", *Crítica Jurídica*, n° 15, 1994, pp. 147-178.
SANTOS, Boaventura de Souza, *Estado, derecho y luchas sociales*, ILSA, Bogotá, 1991.
-"Subjetividad, ciudadanía y emancipación", *El Otro Derecho*, ILSA, n° 15, 1994.
-*La globalizadón del derecho*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998.
SENENT DE FRUTOS, Juan Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
SOUZA JR. José Geraldo, "O direito achado na rua: concepção e prática", *Introdução Crítica ao Direito*, vol. I, Universidad de Brasilia, 4ª edición, 1993.
WARAT , Luis Alberto, *Temas para una filosofía jurídica,* Cooperadora del Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1974.
-"Sobre dogmática jurídica", *Seqüencia*, vol. 1, n° 2, 1980.
-*A pureza do poder*, UFSC, Florianópolis, 1983.
-*A ciência jurídica e seus dois maridos*, FISC, Santa Cruz do Sul, 1985.
-*Manifesto do surrealismo jurídico,* Edit. Académica, sao Paulo, 1988.

WOLKMER, Antonío Carlos, O *Terceiro Mundo e a nova ordem internacional*, Edítora Atíca, São Paulo, 1989.
-*Introdução ao pensamento jurídico crítico*, Edítora Académíca, São Paulo, 1991.
-"Racíonalídade emancípatória e necessidades fundamentais", texto presentado en el *II Encontro Internacional de Direito Alternativo*, 1 de octubre de 1993, Floríanópolís, (mecanografíado) .
-*Pluralismo jurídico: fundamentos para uma nova cultura no direito*, Alfa-Omega, São Paulo, 1994.
VV.AA. *Sobre el uso alternativo del derecho*, Fernando Torres, Valencía, 1978.
-*El Estado y los juristas*, Fontanella, Barcelona, 1976.
-*La formación del jurista. Capitalismo monopolístico y cultura jurídica*, Civitas, Madríd, 1983.
-*Direito e justiça. A função social do juriciário*, Atíca, São Paulo, 1989.
-*Lições de direito alternativo*, Edítora Académíca, São Paulo, 1991.
-*Lições de direito alternativo*, 2. Edítora Académíca, São Paulo, 1992.
-*Lições de direito alternativo do trabalho,* Edítora Académíca, São Paulo, 1993.
- *Lições de direito civil alternativo*, Edítora Académíca, São Paulo, 1994.
-*Razão e racionalidade jurídica*, Edítora Académíca, São Paulo, 1994.
-*Introdução crítica ao direito*, (Coord. José Geraldo de Sousa Júníor), Série o Díreíto achado na rua, v. I: Experíencías populares de criaçâo de direito e construçâo da cíudadanía no Brasíl, CEAD, Universidad de Brasilia, 1993.

-*Introdução crítica ao direito do trabalho*, (Coord. José Geraldo de Sousa Júnior), Série o Direito achado na rua, v. II, CEAD, Universidad de Brasilia, 1993.
-*Discutindo a assessoria popular*, AJUP/FASE, Rio de Janeiro, 1991, (Coleção “Seminários", n° 15).
-*Discutindo a assessoria popular*, II, AJUP/FASE, Río de Janeiro, 1992, (Coleção “Seminários”, n° 17).
-*Direito alternativo. Seminário nacional sobre o uso alternativo do direito*, COAD/ADV, Rio de janeiro, junio, 1993.